أين الكلمة - اللؤلؤة التي تليق بلبنان ؟!

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

أيها السادة - أيها الأصدقاء - أيتها الأخوات

أمام غَدَقِ العواطف الكريمة، يحس المرء ألا سبيل الى التعبير عن عواطف العرفان سوى بالصمت، فهذا، في دلالة النظرة، بوحُ مودة وتقدير، وفي حرارة اليد، تشد على الأيدي، دلالةُ مشاعرَ تدرك ولا تقال، ولشد ما تساءلت، عما يقوله الصياد للبحر الكريم، دون أن أصل الى جواب يفي بالغرض، فأنتم البحر رحبا، والبحر كرما، وأنا صائدة كلمات من هذا البحر، أستَشعِرُ الحرج، إذا لم أقل العجز، في التعبير عما تجيش به النفس حيال رحابة بحركم، وكرم عطائه، وأكتفي، كالصياد

العائد غانما، أن أبتسم ، وأن أداري مابي بالصمت، مادام ثمة مالا يقال، حيث يجب أن يقال، لأن القول في وجودكم الأكبر، يتطامن مع وجودي الأصغر، ويبقى، دائماً، ماهو نافل، إذا ما كنا في العازفين، أنتم وأنا، عن الكلم المكرور، المعاد، لكثرة مااستخدم في مثل هذه المناسبات ، على مر الأعوام، تليها الأعوام والأعوام الى مالا نهاية، لذلك أسحب الكلمة المتداولة، عادة، والواجبة، عادة أيضا، في وقفتي هذه، أمام حضوركم الكبير، العزيز، الحار هذا، وأكتفي بتلويحة يد، وفيها كل مايختزن الصدر، وينبض في الخافق، ويتحير في العين من غرغرة الفرح بهذا اللقاء السعيد والبهيج معا.

لقد كتبت كلمةً اقتضتها المناسبة، وآمل أن تليق بها، إلا أنني بعد ذلك، استشعرتُ حاجة الى استهلال الكلمة ببعضٍ من أرج الماضي، يوم الشمال تلقّاني مرحّبا في زغرتا، ونفح طيب رئيسها الراحل سليمان فرنجية، وفي طرابلس، وكلمة زعيمها الوطني الراحل رشيد كرامي الترحيبية، الرائعة، البليغة، ومع الرابطة الثقافية ونشاطاتها المتميزة، ثم في هذا المنتدى الذي هو بيت للثقافة بمقدار ماهو بيت للضيافة، وبالتفاف هذا الجمع العزيز النبيل، الذي عبر، في تدفاق مودات الأخوّة، عن رهو الصبا من نجد، وعن شميم عرارها، وما أدراك ما الصبا وما الشميم، حتى أرتج علي القول، أو كاد، كَدَاَرِ ميَّة الذبياني، التي عيّتْ جوابا، حين عز عليها الجواب، والربع خال، فكيف بي

وربعكم عـامـر بأهله، وسيبقى عـامـراً بهم، ومـزدهراً بألطافـهم، وثقافـتهم، وكلٍّ المعارف المتوارثة ، في الكلمة بيانا، وفي الكفاح عنوانا، وفي اللحمة القومية عروة وبنيانا؟

فإلى طرابلس الشام، ونعم المنتمى والمسمّى، وإلى لجنة ماري هاسكل، وماقدَّمت وأخرت من نعمى جبرانية، تنداح دوائرها في الورى، سفيرة عظيمة لنا الى هذا الورى، والى المحتفين، والحاضرين، والمانحين جوائز، والغارسين فضائل، والى مديرية التربية في الشمال، غالي الأماني، ووافر الرجاء في أن يتقبلَ كل منهم تحية المحبة من قاسيون شبوبا، ومن الغوطة طيوبا، ومن بردى سلاما، ومني كلاما، فيه الشذى سكب شآمية، في لحظها اللحظُ، وفي وفائها كلُّ الوفاء.

أن أكون في أدبي، وهو الى التواضع أقرب، قد تقلّدتُ لبنان وطناً وإنساناً، فهذا فعل واجب وفعل زهو في آن: الواجب مني، والزهو منكم، من لبنانكم، من وطنكم، من إنسانكم، وما يحيل اليه، هذا كله، من إلهام واستلهام، ودائماً كان الملهمَ سحابةٌ عطر، وكان المستلهم من يستقطر هذا العطر، دواةً وحبراً، بهما يكتب الوطن نفسه على دفاتر الأيام، وبهما، أيضاً، يكتب الانسان ذاته على جبهة الوطن، ويكون الشموخُ، من بعدُ، ترفَ عطاء إبداعي، به وحده تتنور الدنيا، حتى في حالك الظلمة، لأنه، النور، في إشعاعه الشمسي، من يبدد

الظلمة، غاشيةً تشيل بها الريح، ومعاناة تترحل على جناح من كبرياء الصبر، وبلوى، قولة الجواهري، «تقاسمناها مراهقة»، واليوم نقتسم أفراحها والآلاء، مخلفين وراءنا الآلام والرَّهَق، لأن لبنان نفض عن مَنكبيه، كما العهد به، هذه الآلام، وهذا الرهق، ومن بين أطلال الخرائب ينهض الوطن اللبناني، الصغير في المساحة، الكبير في الابداع، نهوض جبار، يبني أعمدة الهيكل، ليكون هو الهيكلَ، دون أن يسأل من هدم ومن شاد، فالماضي صار في ذمة التاريخ، والحاضر في راحة الجهد، والمستقبل في زورق الأحلام، حين هي الى تحقُّق، كونها في الممكن، وكل حدث كان حُلماً، ومن الحلم تخلقت الفكرة، وفي العمل الدؤوب تصبح الفكرة إنجازاً، ولبنان الذي، في تاريخه، تاريخنا، كان انجازاً باهراً، متواصلاً، يعرف انسانُه كيف يجعل من غير الممكن ممكناً، في سرٍّ اختصته به الطبيعة حباً وتكرمة، وفي طلبة نبتة الخلود التي عجز جلجامش عن الاتيان بها، فأتى بها اللبناني عنوة، واقتداراً، واستحواذاً، وبها خلد وتخلّد على مر الأيام، وبها يحق له أن يباهي، ويعتد، ويجاهرَ بالقول المأثور: «هنيئاً لمن كان له مرقد عنزة في لبنان»، والمرقد، ههنا، بقعة من الأرض تكاد لاترى، لكنها في معنى المكان، بقعة من جنة، قياسها بالفتر لا بالشبر، وفي معنى الزمان، موعد مع الأبد، تَوْقيتهُ بالثواني لا بالدقائق، ولنا أن نتخيل، في مدى الظن، وفي ماهو أبعد، ماذا

تعني بقعة الجنة وهنيهة الأبد، وكم تنطويان على عنفوان هو في النيران لهب قدسي، أضاء ولا يزال، وسيبقى مضيئاً، مابقي العنفوان عنفواناً، ومابقي اللهب القدسي لهباً قدسياً.

ولن أخفي، حتى في مضمر السريرة، شعوراً من عجب، ومن حيرة، ومن مساءلة للنفس، وجدتُه، الأصح استشعرته، في ذاتي، حين بلغني، عن طريق الصحف، أن مديرية التربية الوطنية، في محافظة لبنان الشمالي، وجهت تعميماً حول مسابقة جائزة ماري هاسكل السنوية، وموضوعها: «لبنان الوطن والانسان» من خلال كتابي «كلمات ملونة» الذي عدت اليه، كما يعود المسافر من رحلة في الغيب، لأبحث عن هذا الغيب بين السطور، علني أجد الدانة التي هي بغية الغواصين عن اللؤلؤ، في خليجنا العربي، وأصارحكم، دونما ميل الى تواضع زائف، أنني لم أجد الكلمة، اللؤلؤة التي تليق بلبنان وطناً وانساناً، وتليق بجائزة انسانة مشى جبران خليل جبران على أهدابها، مرتقياً الى مجده، الذي هو مجد لبنان، أولاً وأخيراً، ومجد الثقافة العربية تالياً.

وعندما قرأت، في الصحف أيضاً، أن المسابقة تمت، وأن الجائزة منحت الى الطالبة الثانوية نبيهة عيسى من الكورة، التي قدمت بحثاً قيماً، مع التنويه بكتابات الطالبة الموهوبة الين حنا الديري من البلمند، التي أبرزت ابداعاً أدبياً يدل على تعمقها بكتابات الأدبية العطار، وجدت نفسي أمام شيخنا التاريخ، بكل

عظمته وجلاله، وفي يده قلم يرسم به علامة استفهام في فضاء حياتي، وكلماتي، حول أحقيَّتي في أن أكون كاتبة، وأن تكون هذه الكاتبة موضع تكريم، لأنها، في القليل القليل مما كَتَبَتْه عن لبنان، قد أعطت لبنان كفاء صنيعه، جمالاً وابداعاً، وأبرزت دوره الوطني والانساني، وخلعت على أبنائه المَهَرَة، البررة، غلالةً من حرير القز، بكل ماله من شفافية وألق، هما النسيج الملائكي الخليق بكسوة «أرْزِ الرب».

نعم! التاريخ ساءلني، كما ساءل لبنان في شعر الأخطل الصغير، وكما ساءل دمشق في شآميات فيروز، فكان أن رَسَبْتُ أو كدت، في امتحان المساءلة التاريخية هذه، لأن لعبة القدر، في اصطفاء الأدب، لعبةٌ ذكية، فيها الواقعي، وفيها الخُلَّبي، وقد خشيت هذه اللعبة، قل تهيبتها، وقد كنت، ولم أزل، أضع اليد على القلب، من شكٍّ أن تكون لعبة القدر معي خلَّبية، أروم معها مالا يرام: إدراكَ السراب والقبض عليه، أما أنتم، في لبنانكم المُلْهِم والمُلْهَم، فقد صنعتموها: أدركتم السرابَ وقبضتم عليه، فتفتح في راحاتكم ورود ثلج نادرة، متناثرة بين من أقاموا منكم ومن اغتربوا، فأبدعوا هنا كما أبدعوا هناك، وكان طبيعياً، وموضوعياً، وصدقياً، أن نبايعكم إمارة الحرف، وقد فعلنا بغير تردد، وعلى هذا النحو بلغت النَّصَفَة أن ترسم ذاتها على مجرة سمائكم، فاستنرتم وأنرتم، واستنرنا، نحن السوريين الأشقاء بكم ومعكم، وأنرنا، وفاض الفيض في هذه الاستنارة، فشمل الوطن العربي كله.

إذن أستميحكم، وأنا موقفي بينكم على حد الحد، أن أستعير منكم، ولمرة واحدة، ماأعرتُه لكم، وأن أقرأ هذا المقطع الذي لا أدري، صدقاً، من الذي كتبه، ومن الذي اقتبسه، أهي نجاح العطار كاتبةً، أم الآنسة نبيهة عيسى مقتبسةً، أم العكس هو الصحيح، وظني، حتى لا أقول يقيني، أن العكس هو الصحيح، لا لأن هذا الذي كتب في غرر الكلم، وإنما لأنني، من خلال صحفكم لا كتبي، قد فوجئت بما طالعت، فكان شأني والدهشة، شأنَ الساري والفرحة، عندما يخرج من إهاب الليل ليدخل في اهاب النهار.

يقول المقطع: «لبنان وطن عظيم بعطائه، جبار في قراعه، خالد بخلود أرزه، صامد على مر الدهور، باقٍ فوق المدائن.. فتبارك الشعب الصغير الذي هو شعب لبنان، وتبارك لبنانُ بشعبه الصغير الكبير هذا، وتبارك، أيضاً، لأنه الى العروبة منتماه، والى القلم والبندقية مبتغاه، والى روعة الفكر، ورحب الثقافة، مجتلاه، فهو، لبنان، التراث والمعاصرة معاً، وهو حامل مشعل الحضارة، وموقد نار الابداع، وباعث اللغة العربية من رقدة الانحطاط، وناشر الفكر خلاقاً في الآفاق، وكذلك، لبنان، من جعل المفاداة مقاومة، من ثمارها الشجاعة والشهادة، ومن قطافها بطولاتٌ حارَ العالم بروعتها ولما يزل!»

إن هذا المقطع المستقطَع، قد يكون كافياً لنيل جائزة، إلا أنه غير كاف بالنسبة لما ينبغي أن يكتب، ويقال، حول لبنان وفيه،

وماكنت، في المناسبات التي دعيت الى الكلام فيها، في هذا البلد التوأم لسورية، بالمقتصدة المديح، لأنه لا باع لي فيه ولا رغبة، وليس لبنان، في اعتزازه والشموخ، بحاجة الى مثله، ولست بالقادرة عليه، أو الراغبة في إزجائه، حتى لو امتلكت القدرة على ذلك، وقد سأل كاتب ناشىء في الروسيا، تشيكوف العظيم في القصة: أريد أن أهديك، ياأنطون تشيكوف، كتابي، وإنني لمحتار ماذا أكتب في الاهداء، فابتسم تشيكوف بعذوبته المعتادة وأجاب: اكتب «الى أنطون تشيكوف» وكفى! هذا، في رأيي، ينطبق على لبنان أيضاً، فمن شاء أن يمدح لبنان فليقل «لبنان!» وكفى!.

ولئن كنت، استطراداً، لم أتقصد المديح، في المناسبات التي كان لي حظ الكلام فيها، سواء في بيروت أو طرابلس أو غيرهما، فإنني أيضاً لم أتقصد التأنق في اللفظ، وهو به خليق، ولم أتعمد الابتكار في الصورة، وهي به جديرة، وإنما كنت على سجيتي، في ماهو نجوى قلب الى قلوب، وبوح سريرة الى سرائر، وكنت على عفويتي، لأنني بين أهلي، وهل من كاتب، وهو بين أهله، بحاجة الى التقصد والتعمد في الكلام، إلا اذا كان كما قال شاعركم الرائع إلياس أبو شبكة، «كاتباً يزهق الروح ظله؟» ومع ذلك، ومن باب الاحتياط ليس إلا، آمل ألا يكون ظلي قد أزهق أرواح الحاضرين أو يكاد، لأنني في هذه الحال، أكون في الذين عناهم أبو شبكة، والعياذ بالله!

ذلك أن التعمد في التأنق اللفظي، والتقصد في الابتكار الصوري، ليسا معياراً في الأدب، وليسا أيضاً، المحكّ لهذا المعدن الثمين؛ وربما كانا، عنيت التعمد والتقصد، اظهاراً لقدرة ثانوية، ينظر اليها المبدعون المجيدون نظرة احتقار، ونظرة استغناء، دون أن يخسروا شيئاً. لقد أوصى شاعر تشيلي العظيم، بابلو نيرودا، الأدباء بصيد الكلمات، كما يفعل الصيادون في صيد الأسماك، لكنه أوصاهم أن يتعلموا أيضاً استعمال الكلمة في محلها، فسرُّ الابداع، في حدود معرفتي، أن تكون لنا القدرةُ، وبعفوية، على وضع الكلمة في مكانها، وعندئذ فقط، تتخلق الشاعرية، ويتخلق الأدب في كل أجناسه، وهذه مسألة ترتبط بالموهبة، ولكن حذار، فالموهبة هي العمل، لأنها دونه تموت، والموهبة أن تأتي باللفظة المناسبة، في السياق المناسب، فالمعنى الواحد، له لفظة واحدة، وإلا كان تراكم لفظي، لا يحزُّ حزاً، بل يقتل قتلاً، وكانت غثاثة، وتقعّر، أو سماجة وتسطح، وهذا كله ليس من الأدب في شيء.

ولأن هذه الكلمة ليست محاضرة، وهي تقتصر على كلام محدد، حول جائزة ماري هاسكل، فإن من الضروري تركَ التنظير للأدب الى المنظّرين، والعودة الى المناسبة، في هذه الاحتفالية الثقافية، التي أرادتها، وسعت اليها، السيدة فضيلة واصف فتال، المثقفة وإحدى أبرز رعاة الثقافة في طرابلس الفيحاء، عاصمة الشمال وجهاته الأربع، وقد كان علي، لولا

المشاغل والالتزامات، أن أكون هنا، ولغرض الاحتفاء بمنح الجائزة في أواخر تموز، إلا أن الموعد تأجل، ثم تأجل، بسبب من ظروف قاهرة، شخصية وعامة، وتيسيراً لحضوري بينكم، وكان في هذا شعور طيب، ولفتة جميلة، من السيدة فتال نحوي، وفيه تكريم سابق، يغني، كما أرجو، عن كل تكريم لاحق، فوجودي بينكم هو التكرمة والغالية، سكب نفح على مئزر نفح، حين الوهم، بما هو خيال وتخييل، وبما هو باصرة ورؤية، أبهى مافي وجودنا، يعطيه معنى المعنى، في الذي يحس نظرة في العين، ويستشعر نبضة في الخافق.

لقد تلقيت من السيدة الأثيرة، والصديقة العزيزة، فضيلة واصف فتال، رسالة هي قطعة أدبية بذاتها، تخبرني فيها عن مسابقة ماري هاسكل، وجائزتها، وموضوعها الذي هو «لبنان الوطن والانسان» ومرجعها الذي هو كتابي «كلمات ملونة» داعية إيّايَ، وبكلمات رقيقة جداً، شفافة جداً، مفعمة بالمودة، أن أحضر الاحتفال الذي سيقام في هذه المدينة التاريخية، نضالاً ومروءات، وما كان في الوسع رفض الدعوة، أو تلبيتها في حينها، وما كان في الميسور تجاهلُ عبارات يرف في ثناياها، ويتشهى على حروفها، حبُّ الوطن والأمة، بهذا الشكل، الآسر، فقد كتبت السيدة فتال: «ولا شك أن زيارتك ستترك أثراً طيباً على الحياة الأدبية والفكرية في الشمال، وستسهم في تعزيز روابط الفكر والثقافة، وتساعد على نشر السلام والعدل والحوار

البناء في لبنان» وها أنا، أيها الأخوات والإخوة، بينكم، يدي تشد على أيديكم، وخاطرتي من بعض خواطركم، فيها نسغ حب الوطن والأمة، والانسانية، وفيها، أيضاً، مايخصكم، وماهو، في مضمر الحشا، معادل لموداتكم، وقد كان ثمة، في تاريخ الكفاح، مايجمع بين طرابلس ودمشق دائماً، ومايقرّب بين رقرقة الماء في بَرَدَانا، وزرقة البحر في شاطئكم، وماهو مشترك بيننا، في الحضارة، والثقافة، وانفتاح الفكر، وانداياح الحوار، بلا ضفاف، بلا ضفاف، وشكراً.

* * *

«الشرق أوسطية» والفكر العربي: المفهوم وتاريخيته

د. عبد الله أبو هيف

يرتبط مفهوم «الشرق الأوسط» بتاريخه بالدرجة الأولى، بينما تطور مفهوم «الشرق أوسطية» بحكم راهنيته وأولويته في مواجهة العروبة والإسلام، وخطط الغرب لاندراج العرب في دائرة التبعية.

والحق، أنه لا يمكننا أن نحدد مفهوم «الشرق الأوسط» بمعزل عن تداخلاته مع مفاهيم أخرى رافقته منذ أصوله في فترة الاستعمار.

---

* د. عبد الله أبو هيف: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية. من مؤلفاته: «موتى الأحياء»، «القصة العربية الحديثة والغرب».

لقد بات واضحاً أن الشرق الأوسط خطط له في أواخر القرن التاسع عشر، ثم شهد ولادته في العقد الثاني من القرن العشرين، وتشير إلى ذلك الوثائق التي اعتمدها دافيد فرومكين في كتابه «سلام مابعده سلام»: ولادة الشرق الأوسط ١٩١٤ -١٩٢٢[١] وجوهر ذلك أن المخططات الاستعمارية للوطن العربي التي نفذت بعد ذلك بموجب اتفاقيات سايكس بيكو ووعد بلفور، هو إلغاء العروبة رابطة وانتماء وتشويه الإسلام قوة حضارية، وضمانة تبعية العرب للغرب، ودوام التجزئة والتفرقة بتشجيع الطائفية والمذهبية والعشائرية والفئوية، وكان ذلك سياسة أقرها النظام الدولي آنذاك ممثلة بعصبة الامم.

وفي مقالته المتميزة «الشرق الأوسط في استراتيجية القوى المهيمنة على السياسة الدولية في القرن العشرين» يتتبع مسعود ضاهر الوعي القومي المبكر لمخاطر هذه الاتفاقيات السري منها والعلني على حد سواء. لقد تمسك المفكرون القوميون العرب «بشعارات التوحيد القومي مع الحفاظ على حرية الأديان والمذاهب والأقليات العرقية والدينية في إطار الوحدة العربية وحمل بعضهم السلاح ضد الجيوش الفرنسية والانكليزية الغازية للمشرق العربي. كذلك هاجموا بشدة بناء المستوطنات الصهيونية على أرض فلسطين في ظل السيطرة البريطانية ودعوا إلى إقامة دولة ديموقراطية علمانية على أرض فلسطين تساوي بين جميع المواطنين فيها دونما تمييز عرقي أو طائفي. ويلاحظ أن الاستراتيجية الفرنسية شنت صراعاً ضد الاستراتيجية البريطانية في منطقة الشرق الأوسط، وذلك من موقع الدفاع عن المصالح الفرنسية بالدرجة الأولى، بعد أن حاولت بريطانيا تقليص النفوذ الفرنسي إلى الحد الأدنى في هذه المنطقة الغنية بالنفط وبالموارد الطبيعية الأخرى، مع ذلك، نجحت بريطانيا في إنهاء الوجود الفرنسي في العراق وتركيا وفلسطين وحصرته فقط في سوريا ولبنان. علماً أن اتفاقيات سايكس-بيكو نصت على امتداد النفوذ الفرنسي إلى بترول الموصل وإلى تواجد دولي في

فلسطين. أما الولايات المتحدة الأميركية التي لم تحظ بحصة هامة في منطقة الشرق الأوسط فقد أعلنت رفضها الانتداب حتى حصلت على فرض نظام الباب المفتوح في التجارة الدولية الذي يضمن مصالحها الحيوية في هذه المنطقة، وعلى حماية مؤسساتها التعليمية فيها خاصة الجامعة الأميركية في بيروت. وسرعان ما توثقت علاقاتها المباشرة مع المملكة العربية السعودية حيث تولت الشركات النفطية الاميركية انتاج وتكرير وتسويق معظم النفط السعودي. فشكلت المملكة العربية السعودية البوابة التي دخلت منها الولايات المتحدة الأميركية إلى الشرق الأوسط بقوة إبان مرحلة ما بين الحربين العالميتين. وما لبث أن تحولت إلى الوريث الشرعي للفرنسيين والانكليز بعد انهيار نفوذهما في هذه المنطقة وخروج عساكرهما منها بعد الحرب العالمية الثانية[٢]».

وثمة ايضاحات طيبة لما تضمنته الاستراتيجية الفرنسية والاستراتيجية الانكليزية تجاه ولادة النظام الشرق الأوسطي إبان مرحلة الانتداب، ويمكن اجمالها على الشكل التالي:

أ- اتفقت استراتيجيتا البلدين على ضرورة إدخال تعديلات بنيوية وجذرية في خارطة المنطقة في صورة تحدث تبدلات عميقة في الحدود. والبنية السكانية، والأنظمة الاقتصادية، وأنماط الثقافة السائدة وكان الهدف من ذلك القطع بين المرحلة العثمانية السابقة وامتداداتها العميقة في التاريخ العربي الإسلامي ومرحلة الانتدابات وما يليها من ارتباط تبعي لهذه المنطقة بالرساميل الغربية، ونمط الانتاج الرأسمالي، والسوق العالمية.

ب- فرض أشكال جديدة من الادارة والسياسة والاقتصاد والثقافة والاستقرار على سكان هذه المنطقة التي كانت فيها البداوة منتشرة على نطاق واسع، وكان الاقتصاد الزراعي -الرعوي يشكل العمود الفقري لحركة الانتاج فيها. وقد بذلت جهود كبيرة مقرونة بآلاف القتلى والجرحى بهدف

توطين البدو وإجبارهم على الاستقرار ضمن الحدود التي رسمها الفرنسيون والانكليز للدول العربية الحديثة في المشرق العربي. ومع نجاح عملية التوطين بشكل تدريجي. كانت الأرياف والمدن العربية تتضخم بالسكان الوافدين إليها بشكل عشوائي. وكان من نتاج هذا التضخم السكاني في المدن العربية المشرقية أن تكثفت حركة النزوح الداخلي والهجرة إلى الخارج ونشأت ظاهرة ترييف المدن العربية التي ما زالت تشكل إحدى أبرز مشكلات النمو والتطور في الوطن العربي المعاصر.

ج- نجحت الاستراتيجيتان الفرنسية والانكليزية في تفكيك العرب إلى أقصى درجات التفكك، بدءاً بولادة الدول القطرية القادمة على أساس التجمعات الطائفية والمذهبية والقبلية وصولاً إلى الصدامات الدموية بين التجمعات داخل كل من هذه الدول أو فيما بينها. ونتج من ذلك أن الاستراتيجية الغربية التي أرست ركائز اتفاقيات سايكس-بيكو قد نجحت في حذف مصطلح النظام الاقليمي العربي تمهيداً لإحلال مصطلح النظام الشرق أوسطي مكانه.

د- استناداً إلى الملاحظة السابقة، فإن رعاية فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة الأميركية، منذ البداية، للمشروع الصهيوني أمن له الولادة الطبيعية والاستمرارية والدعم الدولي عبر عصبة الأمم ومن بعدها الأمم المتحدة ومختلف الدول العالمية، ومع فشل العرب في خوض حروب ناجحة ضد اسرائيل، ارتفعت الدعوات العربية في أواسط القرن العشرين تطالب بالتصالح مع العدو الصهيوني. ورغم السخط الذي انصب على أنصار هذه الدعوة أنذاك فإن هذا المنحى تكرس عملياً بعد هزيمة ١٩٦٧ ثم اتفاقيات كامب دايفيد الشهيرة.

هـ- لقد حرصت الاستراتيجية الفرنسية والاستراتيجية الانكليزية على الظهور بمظهر القوى المتصارعة فيما بينها في شكل خدع الكثير من قادة

العرب، وجعلهم ينحازون إلى هذه الاستراتيجية أو تلك. وتؤكد الوثائق التاريخية في كل من الأرشيف البريطاني والأرشيف الفرنسي على وجود اتجاهات سياسية داخل بريطانيا وفرنسا لدعم القوى العربية المناهضة للانتداب من موقع توسيع النفوذ الفرنسي أو الانكليزي ليضم المناطق الأخرى. وكثيراً ما كانت حركات الاحتجاج، والثورات الوطنية، والدعوات إلى الاستقلال السياسي والسيادة الكاملة في مناطق الانتداب البريطاني تحظى بدعم فرنسا. وقد وقع بعض المؤرخين في التباس تحليل هذه المسألة إلى درجة اتهام القوى الوطنية العربية بأنها عميلة للانكليز أو الفرنسيين. لكن المسألة أعمق من ذلك. ويمكن إيجازها بقدرة القوى الوطنية العربية أحياناً على الاستفادة من التناقضات الموجودة على أرض الواقع بين المصالح الفرنسية والانكليزية في هذه المنطقة دون السقوط في الأوهام وبناء استراتيجية عربية تقوم على ثبات تلك التناقضات على غرار ما فعل محمد علي باشا في اعتماده الوحيد الجانب على الفرنسيين فخذلوه في اتفاقية لندن ١٨٤٠. ومع ذلك لا بد من التنويه بالدور الوطني الهام الذي لعبه القادة العرب إبان مرحلة الانتداب لجهة الاستفادة من التناقضات التي برزت بين الفرنسيين والانكليز ورفع شعارات الاستقلال، والسيادة الوطنية، وجلاء جميع الجيوش الأجنبية عن الأقطار العربية. وقد نجحت تلك السياسة بعد أن غلبت التناقضات الأساسية مع الفرنسيين والانكليز على التناقضات الثانوية بين الدول القطرية العربية والتجمعات الطائفية والمذهبية والعرقية والقبلية في داخلها.

يتضح من ذلك أن اتفاقيات سايكس-بيكو التي رسمت الخطوط العريضة لولادة الشرق الأوسط حملت معها أيضاً استراتيجية قومية عربية مضادة تجلت في انتصار شعارات الاستقلال، والسيادة الوطنية، وبناء جامعة الدول العربية كمدخل عملي لتوحيد الأقطار العربية على أساس الحفاظ على خصوصية كل دولها القطرية[٣].

ورأى يوسف صايغ[٤] أن المنظور الشرق الأوسطي يمتد في إطار الحركة الصهيونية ودولة «اسرائيل» من الجذور التوراتية«التي تحدد المنطقة من الفرات الى النيل ميراثاً للشعب اليهودي»، إلى يوميات هرتزل، إلى أدبيات الصهيونية السياسية والجغرافية «خاصة قبل صدور وعد بلفور ومؤتمر فرساي عام ١٩١٩ وبعدهما» إلى تجسيد المنظور صراحة بعد حرب حزيران ١٩٦٧ بكتاب رسمي أصدرته «اسرائيل» بعنوان «الشرق الأوسط في عام ٢٠٠٠»[٥].

وثمة باحثون رأوا استمراراً في أصول الشرق الأوسطية حيث الحفاظ على الهدف والتغيير في الوسيلة، إذ تظهر القراءة في وقائع التاريخ الحديث للمنطقة العربية بوضوح هدفاً ثابتاً في استراتيجية الغرب تجاه المنطقة العربية، ويتمثل هذا الهدف في الحيلولة دون ظهور قوى إقليمية في هذه المنطقة تكفل تكتلها على أساس عربي أو إسلامي، وقد ظهرت تحالفات عدة من أجل إسقاط أي مشروع يهدف إلى تحقيق هذا التكتل ابتداء من محمد علي، مروراً بعبد الناصر، حتى حرب عاصفة الصحراء عام ١٩٩١. ويعد زرع إسرائيل في قلب المنطقة العربية -المشروع الذي بدأ بمباركة بريطانيا ثم ظل ينمو ويترعرع برعاية الولايات المتحدة الأمريكية والغرب- هو ضمن الوسائل الهادفة إلى تحقيق هذا الهدف. وقد فرض وجود اسرائيل على المنطقة العربية خوض سلسلة من الحروب الكبيرة في سنوات: ١٩٤٨، ١٩٥٦، ١٩٦٧، ١٩٧٣، ١٩٨٢. ومما لا شك فيه أن هذه الحروب استنزفت طاقات المنطقة[٦].

وتدعم الباحثة نيفين عبد الخالق مصطفى وجهة نظرها بتصريحات مسؤولين غربيين، فتورد مقالة لميشيل جوبير -وزير خارجية فرنسا الأسبق- يتضح عامل مكمل لهذا الهدف، يحدده جوبير بقوله: «سيطرة دولية على البترول، ابتداء بالانتاج، والأسعار وتقسيم أرباح «هذا الاستغلال» بين بلدان الشرق الأوسط. فإذا أضفنا إلى ذلك مقولة شوارتسكوف

Schwartzkov قائد حرب عاصفة الصحراء في تصريح له لمحطة سي. إن. إن «CNN». في بدايات هذه الحرب -حيث قال: «جئنا كي نصحح خطأ، ونعطي هذه الثروة لمن يستحقونها»، لبات واضحاً حقيقة المشروع الشرق أوسطي الذي ينسف آمال العرب في مستقبل عربي للتنمية المستقلة ويسلب منهم السيطرة على مواردهم والانتفاع بها لصالح شعوبهم، لكي يتم تدويل هذه الثروة ومشاركة غيرهم إياهم في الانتفاع بعوائدها(٧)».

ولفت آخرون إلى التنبه لمخاطر تجاهل الإطار التاريخي لهذا الموضوع، أو يجري طمس دور العامل الخارجي فيه، أو التعامل معه في إطار بعد واحد «الاقتصادي». وهؤلاء يدعون بوضوح إلى الانخراط في النظام الاقليمي الجديد، على أساس المنافع التي ستعود على العرب من جراء ذلك!

ويورد ماجد كيالي نماذج للمروجين لهذا النظام، فهذا مثلاً لطفي الخولي يقول في أحد مقالاته: «السوق الشرق الأوسطي تعبير عن الاتجاه الاقتصادي العالمي الذي يقدم الآن على الأسواق الكبيرة... يمكن أن يوجد سوق شرق أوسطي ونظام شرق أوسطي وسوق عربي ونظام عربي.. هناك أمن متبادل وتعاون اقتصادي.. علينا أن نمضي في هذه الأمور «بخطوات مفتوحة»(٨).

بل أن ثمة من يرى في تأريخ الشرق أوسطية تأريخاً للمشروع الاقليمي الصهيوني، فهو «تاريخ الصراع العربي-الاسرائيلي، والصراع الفلسطيني-الاسرائيلي، وقبل ذلك الصراع مع الحركة الصهيونية الاستيطانية نفسها ومع السيطرة الكولونيالية البريطانية، وهو تاريخ ما يزال يحتفظ بتأثيراته القوية والمباشرة في صوغ تلك الرؤية(٩)».

وعلى الرغم من أن صاحب هذا الرأي يصف التطورات التاريخية بموضوعية تدعمها وفرة المعلومات، وكثير منها غير متاح في أيدي الدارسين

الباحثين، فان حصيلة الرأي توحي بأن لا سبيل آخر إلا الشرق أوسطية وتندغم بمقدرة جذابة في السرد في قبول الشرق أوسطية على أنها تطور لا بدّ منه.

وقد ميز الفكر العربي بين فكرة الشرق الأوسط والدعوة إلى المتوسطية كإطار جغرافي-تاريخي لحوض البحر الأبيض المتوسط، وجرى استعراض دعوات أخرى إلى نوع من التنسيق والتعاون بين دول العالم الإسلامي «ألم يدعُ مالك بن نبي إلى كومنولث إسلامي؟»، والدعوات الايديولوجية والواقع المؤسسي كإنجاز قيام جامعة الدول العربية ومنظماتها على المستوى العربي سنة ١٩٤٥ وقيام منظمة المؤتمر الإسلامي ومؤسساته على بلاد العالم الإسلامي سنة ١٩٦٩.

ولدى مناقشته لمقولة «الشرق الأوسط» في هذا الشريط السريع من تاريخ الأفكار والمؤسسات، لاحظ وجيه كوثراني: «أن تعبير «الشرق الأوسط»، الذي استخدم في الحرب العالمية الأولى كتعبير جيو-سياسي-استراتيجي بالنسبة إلى مناطق النفوذ الواقعة شرقي الدول الغربية، لم يستمر استخدامه لاحقاً إلا للتعبير عن وجود أزمة أو طرح موضوع-أي موضوع، أكان سياسياً أم ثقافياً- يمت بصلة إلى العالم الإسلامي، أو إلى أي مكان يراوح موقعه بين إيران وتركيا ومصر والمغرب، وأحياناً تمتد الدلالة إلى الباكستان وبعض مناطق الشرق الأقصى»[١٠].

وربط غازي حسين فكرة «الشرق أوسطية» بالمخططات الصهيونية التي اتجهت منذ نشأتها إلى السيطرة على المنطقة العربية الممتدة من النيل إلى الفرات. ومايزال هذا الهدف في الماضي والحاضر والمستقبل الجوهر الأساسي للصهيونية كأيديولوجية وحركة وكيان، ووضعت لتحقيق هذا الهدف مرحلتين:

المرحلة الأولى: تهجير اليهود إلى فلسطين العربية، وطرد معظم سكانها الأصليين وأصحابها الشرعيين منها، وتحقيق التوسع والاستيطان

بالعنف والإرهاب والمجازر الجماعية والحروب العدوانية والاحتلال.

المرحلة الثانية: الانطلاق من الأمر الواقع الناتج عن استخدام القوة بتسخير الدبلوماسية والمفاوضات المباشرة لتحقيق السيطرة الاقتصادية على المنطقة العربية، أي الانتقال من مرحلة الغزو والتوسع الإقليمي واسرائيل الكبرى الجغرافية، إلى مرحلة الغزو الاقتصادي والثقافي والتعامل الدبلوماسي باستغلال الاحتلال ونتائجه لفرض السلام الاسرائيلي.

لقد أقامت الصهيونية العالمية والولايات المتحدة الأميركية اسرائيل لتكون قاعدة ثابتة للنفوذين الصهيوني والاميركي، وأداة عسكرية في يد الولايات المتحدة في إطار الاستراتيجية الأميركية الشاملة السياسية والعسكرية والاقتصادية.

طرحت الولايات المتحدة وحليفتها بريطانيا سلسلة من الأحلاف والمشاريع، كحلف بغداد وحلف السنتو ومشاريع توطين اللاجئين الفلسطينيين في البلدان العربية، كمشروع كلاب، ومشروع جونستون للتعاون المائي بين دول الطوق واسرائيل ومبدأ ايزنهاور[١١].

ويتابع غازي حسين تطورات فكرة الشرق أوسطية منذ عام ١٩٦٧، وانطباقها على الاستراتيجية في الثمانينات والتسعينات. فقد خططت اسرائيل والولايات المتحدة لحرب حزيران العدوانية عام ١٩٦٧ ولأهدافها العسكرية والسياسية، وحالت واشنطن دون إجبار اسرائيل على الانسحاب من الأراضي العربية المحتلة تطبيقاً لقرارات الشرعية الدولية.

أنشأ المليونير اليهودي روتشيلد بعد حرب حزيران العدوانية عام ١٩٦٧ مباشرة، معهداً بالقرب من جنيف أطلق عليه اسم «معهد من أجل السلام في الشرق الأوسط» جعل مهمته الأساسية دراسة احتمالات التعاون الاقتصادي في الشرق الأوسط بعد تسوية الصراع العربي الصهيوني وإنهاء حالة الحرب والبحث عن وسائل إقامة علاقات تجارية بين اسرائيل وبلدان المنطقة.

نظمت اسرائيل عقد ثلاثة مؤتمرات لأصحاب الملايين اليهود فيها لوضع المخططات لاستغلال ثروات الأراضي العربية المحتلة، وإحكام سيطرتها الاقتصادية عليها وعلى بقية منطقة الشرق الأوسط، فانعقد المؤتمر العالمي الأول للميلونيرية اليهود عام ١٩٦٧ والثاني عام ١٩٦٨ والثالث عام ١٩٦٩ وتأسست في اسرائيل عام ١٩٦٨ جمعية اسمها «من أجل السلام في الشرق الأوسط»، مهمتها وضع مخطط لفرض هيمنة اسرائيل الاقتصادية على الوطن العربي.

وتضمنت طروحات الجمعية الاسرائيلية تصوير الصراع على أنه نزاع حدود ومراكز قوى، واعتبرت اسرائيل جزءاً من الشرق الأوسط، تماماً كما هي ألمانيا جزء من أوروبا، واعتبرت الفلسطينيين مجموعة عربية من شأنها تحقيق طموحاتها الوطنية في أي مكان من العالم العربي، وليس في فلسطين. ويتضمن المخطط تخصيص ١٠٪ من عائدات النفط العربي للبحوث والمشاريع الإنمائية المشتركة، تخصيص كل بلد عربي بصناعات معينة، إذ خصصت الجمعية اسرائيل بصناعة الالكترونيات والكومبيوتر والأدوية، بينما خصصت البلدان العربية بالمنتجات البدائية الرخيصة الثمن وإنتاج ما يحتاجه الاقتصاد الاسرائيلي من مواد أولية وبضائع نصف مصنعة.

ويضمن المخطط لإسرائيل السيطرة الكاملة والنفوذ التكنولوجي الكامل على البلدان العربية مدعوماً بالتفوق العسكري ووضعت الجمعية مخططات لاستغلال مياه الليطاني واليرموك والأردن، وزعمت أن لإسرائيل حقوقاً في هذه الأنهار العربية.

وخططت الجمعية الإسرائيلية لإنشاء سوق مشتركة شرق أوسطية تتألف من عدة سلطات أهمها: سلطة التنمية السياحية، سلطة الزراعة والصناعة، سلطة النفط، سلطة المياه والري وسلطة تعمير الصحارى، وذلك على غرار السوق الأوروبية المشتركة وبالتنسيق والتعاون معها.

وحددت الجمعية الاسرائيلية السمات الأساسية التي ستبرز في تطور اقتصاد دول المنطقة، فخصت اسرائيل بالصناعات التكنولوجية والأدوية والكيماويات، وسورية بصناعة الأغذية والنسيج، والعراق بالبترول، ومصر بالصناعات الهندسية والصلب، ولبنان بالأعمال التجارية والمواصلات.

وتنبأت للسياحة بأن تكون من أهم صناعات الشرق الأوسط في عام ألفين ويتوقع المخطط أن يؤم السياح اسرائيل من كافة أنحاء العالم لزيارة الأماكن المقدسة لدى المسيحيين والمسلمين واليهود، وبذلك تصبح اسرائيل أهم مركز سياحي وستضم أكبر الجامعات وأكثرها في المنطقة.

وطرح حزب العمل الاسرائيلي إقامة مشروع اتحاد-فلسطيني-أردني-لبناني على غرار اتحاد البنيلوكس، وورد في برنامج الحزب تحت عنوان «تسويات اقليمية» أنه يجب التقدم نحو السلام والأمن في الشرق الأوسط بإيجاد شبكات للتعاون في مجال التطوير الإقليمي» إن موضوعات مثل المياه ومراكز السياحة لا تقتصر على الحدود القومية، إن الحزب يوصي بأن يشمل التعاون الإقليمي الموضوعات التالية:

منطقة تجارة حرة، تطوير مصادر المياه بأساليب متنوعة، تطوير سياحة اقليمية، تطوير مصادر الطاقة، إنشاء مصرف لتطوير الزراعة والصناعة والخدمات والتعاون في مجالات التعليم العالي والعلوم والتربية والصحة.

يقول الجنرال الاسرائيلي امنون شاحاك، الرئيس السابق للاستخبارات العسكرية الاسرائيلية في مقال له بعنوان «اسرائيل والشرق الأوسط في عام الـ ٢٠٠٠» مايلي:

«ينبغي أن تسعى سياسة اسرائيل خلال السنوات القليلة المقبلة لترسيخ مفهوم انتمائها إلى الواقع الشرق أوسطي».

ويقول الجنرال الوف هارايفن، الباحث في معهد فان لير بالقدس المحتلة حول اندماج اسرائيل في الشرق الأوسط مايلي:

«إذا لم تستطع اسرائيل الاندماج في عالم الغد فإن من المشكوك فيه أن يكتب لها البقاء فترة طويلة لهذا فإن مسألة الاستقلال الاقتصادية هي في نفس الوقت مسألة قدرة اسرائيل على التحول قبل عام ٢٠٠٠» إلى دولة حديثة ومتقدمة كاليابان أو سنغافورة».

وكان ناحوم غولدمان، رئيس المؤتمر اليهودي العالمي، يطالب علناً بالتزاوج بين الذكاء اليهودي والمال العربي، ويقول إن اسرائيل قادرة على تحقيق النصر على العرب في أي حرب تخوضها، ولكن انتصاراتها العسكرية لم تجعلها جزءاً من المنطقة ولم تجلب لها الهدوء والاستقرار والسلام، لذلك طالب غولدمان زعماء اسرائيل بتسوية قضية فلسطين والصراع العربي الاسرائيلي لكي يعترف العرب بها، ويعقدوا معاهدات صلح معها وتندمج في الإطار الاقليمي للمنطقة.

ويحدد الصهيوني دافيد كاما في كتابه «الصراع لماذا وإلى متى؟» الاستراتيجية الصهيونية حيال الوطن العربي ويقول:

«إن هنالك وطناً واحداً للعرب عائداً لهم وليسوا غرباء فيه، ألا وهو الجزيرة العربية، أما بقية البلدان التي يقيمون عليها الآن فليسوا سوى محتلين مسيطرين عليها ويقيمون امبراطورية مغتصبة . . . إن الوطن العربي يقوم على أساس احتلال العرب لأراضي الكثير من الشعوب التي قهرت وأجبرت على الذوبان ضمن العرب . . . ويجب أن نطالب الأمة العربية بالعودة للعيش في المنطقة كشعب من بين غيره من الشعوب لا كحاكمة على بقية الشعوب، وعليها أن تتوقف عن غطرستها وتتنازل عن حقوقها السياسية الزائدة، إذا كانت تريد العيش هنا في المستقبل بطمأنينة وسلام».

ويحدد دايفيد كاما في كتابه المذكور دور اسرائيل ويقول:

«وهناك عبء في الحقوق والواجبات ملقى على كاهل الاسرائليين كي يقدموا يد العون إلى أولئك المتعفنين في عبوديتهم بالسجن العربي، لذا يجب إيجاد لغة مشتركة وطريق عمل واحدة مع الأكراد في العراق والزنوج في السودان والموارنة في لبنان والأقباط في مصر، وسائر أبناء الشعوب والأديان التي تحارب سوية من أجل التحرير والاستقلال».

وكتب الصهيوني اربيه اورنشتاين في جريدة معاريف الصادرة في ١٩٧٧/٩/٢٠ يقول:

«على نقيض شعار الوحدة العربية الذي ينادي به العرب، إنني أؤمن بعد مدة بتفسخه وظهور طوائف عرقية وجغرافية، مثل لبنان المسيحي، ومنطقة الأكراد شمال العراق، وجبل الدروز، ودولة اسرائيل، وفي نهاية الأمر ستضم الأردن إلى هذا التجمع المتمثل في الهلال الخصيب، والذي سيكون بقيادة اسرائيل وبعد قيادة اسرائيل لمجموعة الدويلات ستتكاتف كل الدول الأعضاء في الاتحاد وتعمل لتطوير المنطقة، مثل استغلال مشترك لمياه اليرموك والليطاني، وعندئذ ستكون هناك أهمية ثانوية للقضايا الإقليمية».

إن هذا التخطيط الصهيوني لا يقيم وزناً لمبادئ الحق والعدالة والقانون الدولي وميثاق الأمم المتحدة، وإنما ينطلق من شريعة الغاب ومن الأمر الواقع المفروض بالقوة والناتج عن العدوان والاحتلال والاستيطان وإجبار العرب للإذعان للمخططات الصهيونية. ويعتمد التخطيط الصهيوني على انتهاك حرمة وسيادة واستقلال البلدان العربية والتدخل في شؤونها الداخلية، مستغلاً وجود بعض الأقليات وعملائه من المتصهينين والمستسلمين لتمزيق الأقطار العربية والمحافظة على تجزئتها وإضعافها وعرقلة تطورها واستغلال ثرواتها لصالح اسرائيل ويهود العالم.

ووضح مردخاي غور، رئيس أركان الجيش الاسرائيلي السابق في مطلع الثمانينات الاستراتيجية الاسرائيلية وقال:

«إن السياسة الصحيحة والمتزنة والشجاعة التي يجب على اسرائيل أن تتبعها في المستقبل القريب هي أن تعمل على استمرار الوضع المتزعزع في العالم العربي، واستغلال هبوط الهمة والتجزئة التي يعيشها العالم العربي من أجل التوصل إلى التفاهم وإلى اتفاق مع مختلف الأوساط العربية وفلسطين بغية تأسيس السلام مع الأمن من جهة ومنع اتحاد الوطن العربي من جهة أخرى[١٢]».

ومن هذا العرض لموقف الفكر العربي من مفهوم الشرق أوسطية وتطوره التاريخي، نجد أن المنظورات إليه متفاوتة، وغالباً ما تكون أحادية النظرة كالتركيز على البعد الاقتصادي، وهو الأكثر، أو التركيز على البعد الثقافي، أو البعد الأمني أو البعد السياسي. . . الخ، أو أن يتوقف التعريف عند حدود الجغرافية السياسية، حين يراد به مجمل الرقعة الجغرافية الفسيحة التي يقع فيها معظم الوطن العربي وقسم من الجوار الاسلامي الشمالي والشرقي الممتد من الأناضول إلى حدود باكستان، والتعبير في صورته الخارجية، ووصف جغرافي محايد ينتمي إلى ترسانة التعاريف الجغرافية «البريطانية خصوصاً» التي تتخذ من أوروبا مركز ونقطة انطلاق لتعيين المواقع والاتجاهات الجغرافية. إنه في صورتين -الموقع الجغرافي الوسط بين الشرق الأقصى الآسيوي المطل على المحيطين الهندي والهادي، والشرق الأدنى الواقع غرب الأناضول، والذي تقع فيه بلدان شرق أوروبا. غير أن تسويق هذه التسمية اليوم لم تكن بغرض تعريف المنطقة تعريفاً جغرافياً وضعياً وصورياً، وإنما يجري توظيف التسمية إياها لصياغة تعريف سياسي-ثقافي جديد للمنطقة. مختلف تماماً عما قصدته التسمية الجغرافية التقليدية للشرق الأوسط[١٣].

ومن أمثلة التعاريف ذات البعد الاقتصادي بالدرجة الأولى، نذكر مايلي:

- «إن الدعوة إلى سوق شرق أوسطية لا تعني أكثر من الدعوة إلى تعاون اقتصادي بين بعض الدول العربية واسرائيل. وإلا لماذا تغير الاسم من سوق شرق عربية إلى سوق شرق أوسطية؟ ولماذا لا تذكر هذه الدعوة إلا وتذكر اسرائيل كمحور أو طرف فيها؟[١٤]. بينما يوسع كثيرن المفهوم ليشمل أبعاداً استراتيجية تتصل بتفتيت المنطقة العربية على أن المفهوم صوغ خارجي أولاً وأخيراً:

- «وإنما هو طرح يمكن رده الى ظهور مفهوم الشرق الأوسط على أيدي القوى الدولية ذاتها التي تتناقض مصالحها مع تجسيد الرابطة العربية بشكل أو بآخر، وقد كان هذا الأمر واضحاً بصفة خاصة في أعقاب الحرب العالمية الثانية حينما دارت كافة التصورات بمستقبل المنطقة لدى القوى الدولية القائدة في النظام الدولي حينذاك حول مفهوم الشرق الأوسط، بدءاً بمشروع قيادة الشرق الأوسط، ومروراً بحلف بغداد، ووصولاً إلى مشروع ايزنهاور[١٥]».

وفي هذا الإطار كشف مفكرون عن المقاصد غير المعلنة للبعد الاقتصادي، حين يتجه إلى تذويب جامعة الدول العربية في مجموعة دول أوسع، أي نفي الهوية:

«وغالباً ما يتحول هاجس الاختراق الاسرائيلي من ضمن منظومة «السوق الشرق أوسطية» إلى هاجس اختناق حقيقي عندما يتذكر المرء أن تلك السوق لن تضم اسرائيل فحسب، بل أيضاً دول أخرى مثل تركيا وايران وربما الحبشة وأريتريا، ومن له ميول قومية بين العرب يشعر آنذاك بأنه على وشك أن يحاصر من كل الجهات بأطراف غير عربية ستنقض على اقتصاده الهش المشرذم وعلى أوضاعه القانونية والسياسية، بحيث تذوب

جامعة الدول العربية في مجموعة دول أوسع، ليس للصوت العربي فيها صدى يذكر[١٦]».

ومفهوم «الشرق الأوسط» عند آخرين أجنبي يهدف إلى إدخال الكيان الاسرائيلي الصهيوني ضمن المنطقة العربية:

- «النظام الشرق أوسطي والسوق الشرق أوسطية» . .

نقف في المصطلحين أمام تعبير «الشرق الأوسط»، فنلاحظ بداية أنه تعبير أجنبي يسمي به بعض الأجانب منطقتنا، وهو أيضاً تعبير حديث ظهر في أعقاب الحرب العالمية الثانية، كما أنه تعبير «متحيز» في دلالته لمن وضعه. «والحق أن هذا التعبير مقترن بالدراسات الأمريكية عن منطقتنا، وكانت الدراسات البريطانية عن المنطقة إبان هيمنة بريطانيا تستخدم تعبير «الشرق الأدنى». و«الشرق» في الحالين هو بالنسبة إلى واضع المصطلح. وقد جرى استخدام وصف الأوسط في الدراسات الأمريكية ليتجاوز منطقة الوطن العربي إلى أجزاء من دائرة العالم الإسلامي وثيقة الارتباط بالدائرة العربية. وبرز الحرص على استخدام مصطلح «الشرق الأوسط» ليكون بالإمكان إدخال الكيان الاسرائيلي الصهيوني ضمن المنطقة. ويلفت النظر أن مدلول هذا المصطلح في الكتابات الغربية ينصرف إلى دائرة جغرافية تتسع أحياناً وتضيق أحياناً، ولكنها في كل الأحيان تقع ضمن دائرة العمران الحضاري العربي الإسلامي دون أن تشملها جميعاً. كما يلفت النظر إلى أن هذا المدلول لا يشمل أجزاء من الدائرة العربية في المغرب العربي[١٧]».

غير أن تاريخية المفهوم حاضرة في أغلب الصياغات، فهو نتاج فترة الاستعمار، وما يزال إطاراً لتعميق التبعية:

«لقد جرت منذ مطلع القرن صياغتان للوطن العربي، ومشروع النظام الشرق أوسطي هو المحاولة الثالثة لصياغة الخارطة الجيوسياسية له. فقد تمت

الصياغة الأولى عقب انتهاء الحرب العالمية الأولى، فخضعت المنطقة العربية لنظام الانتداب الاستعماري الذي ترافق مع وعد بلفور بإقامة وطن قومي لليهود في فلسطين. أما المحاولة الثانية، فقد تمت بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، حيث خضعت المنطقة لنظام التجزئة والتبعية ونجحت الدول الاستعمارية بزرع الكيان الصهيوني في فلسطين. وفي كلتا المحاولتين شكل واقع التجزئة والوجود الصهيوني في فلسطين الركيزتين الأساسيتين للسيطرة الامبريالية على الوطن العربي، وخصوصاً على مشرق الوطن العربي، حيث يكمن مركز التطورات التاريخية فيه.

وبهذا المعنى فإن الصياغة الجديدة التي تمرر في هذه المرحلة، تحت يافطة مباحثات السلام، والمباحثات متعددة الأطراف، لا تقل خطورة عن المحاولتين السابقتين إن لم تتجاوزهما في الخطورة. ذلك أن نجاح الولايات المتحدة في إقامة النظام الإقليمي المقترح، لا يهدد المستقبل العربي، فحسب، وإنما يقوض حتى السيادة الوطنية للأنظمة القطرية السائدة، فضلاً عن تعميق التبعية وتجاوز قضايا الصراع العربي-الصهيوني[١٨]».

أما الذين يركزون على البعد الاقتصادي للمفهوم، فلا يغفلون عن إدغام هذا البعد بالبعد السياسي، أو أنه غطاء أو وجه للبعد السياسي:

«ولعل البعد الاقتصادي» للتسوية يعتبر من أهم الأبعاد المطروحة في ترتيبات السلام القادمة، إذ إن الاتفاقات والمعاهدات السياسية «بما في ذلك التبادل الدبلوماسي» والترتيبات الأمنية (تخفيض القوات، مراقبة التسلح، تحديد المناطق العازلة منزوعة السلاح) لا تكفي -من وجهة النظر الاسرائيلية- لتحصين «السلام» على المدى البعيد. إذ إن «السلام» القائم على المعاهدات السياسية والترتيبات الأمنية هو نوع من «السلام البارد» في العرف الاسرائيلي، بينما إرساء هذا «السلام» على قاعدة عريضة من الترتيبات الاقتصادية والمعاملاتية (بما في ذلك هيكلية العلاقات والتشابكات

الاقتصادية) بين اسرائيل وبلدان المنطقة العربية، يفضي إلى نوع من «السلام الحي والديناميِ» «Warm Peace».

ويعتبر «البعد الاقتصادي» للتسوية مداعبة لحلم صهيوني قديم تحدث عنه تيودور هرتزل في روايته السياسية اليوتوبيةAltreuland، حيث أشار إلى أهمية قيام «كومنولث» عربي-يهودي بين اسرائيل والاقتصاديات العربية، حيث يتم خلق مصالح اقتصادية متبادلة تسمح بدخول اسرائيل في النسيج الاقتصادي العربي لتصبح اسرائيل بمثابة «سنغافورة الشرق الأوسط[١٩]».

ويرى مفكرون أن البعد الاقتصادي سبيل لظهور نظام اقليمي جديد وهوية جديدة للمنطقة:

«من الواضح أن النظام الاقليمي الشرق أوسطي الذي يدعو بيريز إلى إقامته، والذي وصفناه أعلاه، يتجاوز بكثير إقامة علاقات طبيعية بين اسرائيل والأقطار العربية التي توقع معاهدات سلام معها. ولقد بدأت اسرائيل العمل على تحقيق النظام الاقليمي عبر المفاوضات المتعددة الأطراف. ويدعو بيريز إلى تحقيقه على مرحلتين: الأولى تتضمن مشاريع مشتركة بينها وبين بعض الأقطار في الشرق العربي، وفضلاً عن ربما تركيا، في مجالات عديدة تم ذكرها باختصار أعلاه.

أما المرحلة النهائية فتتضمن إقامة سوق شرق أوسطية مشتركة مع مؤسساتها المركزية على غرار السوق الأوروبية المشتركة. وخلال هذه المرحلة النهائية تصبح الأعمال الاقتصادية أهم من السياسة، والسوق أهم من الدول، والمنافسة أهم من الحدود القديمة، الأمر الذي سيؤدي إلى ظهور هوية شرق أوسطية جديدة[٢٠]».

ثم عولج مفهوم الشرق أوسطية في إطار الاقليم أو النظام الإقليمي، ويظهر في اضطراب المفهوم واختلافه مع مفاهيم الأحلاف، والصراع

العربي الاسرائيلي والعالم الإسلامي والتراث العثماني، وتداخله مع مناطق أخرى كجنوب غرب آسيا، والشرق الأدنى وشمال افريقيا، والعالم الغربي، وأحيانا ما يكون هناك خلط بين تعريف الشرق الأوسط ومسألة الصراع العربي الاسرائيلي، وأعاد صاحب هذا الرأي، وهو الباحث عبد المنعم سعيد إلى الأذهان المفهوم البديل الذي وضعه علي الدين هلال وجميل مطر في كتابهما المشترك «النظام الاقليمي العربي» كمفتاح لتحليل التفاعلات بين الدول العربية وبين جيرانها. وبين النظام العالمي عامة. ومن جهة نظرهم فإن الدول العربية، إلى جانب قربها الجغرافي، فإنها تتمتع بتجانس لافت للنظر يؤهلها لتكوين إقليم. فهم يشاركون في نفس الثقافة، التاريخ، اللغة، الدين والأشكال المؤسسية مثل جامعة الدول العربية والمنظمات الحكومية وغير الحكومية كما أنهم يشتركون مع العالم الثالث في أهداف التنمية الاقتصادية وتطوير النظام السياسي، بالاضافة إلى خضوعهم جميعاً للسيطرة الأجنبية الأمر الذي وحد بين ردود أفعالهم تجاه بعض القضايا العالمية مثل الاستعمار. فهم يتشبثون بمبادئ القومية ورموز الإستقلال. ومن ثم فهم كجماعة يكونون نسيجاً نفسياً واحداً[٢١]».

ومن الواضح، أن مفهوم الشرق أوسطية يتحدد من خلال وجهة نظر مستعملة بوصفه مجال مصالح، وقد أعاد الفكر العربي التعريف الامريكي للشرق الأوسطية التي تستثني دولاً عربية منه في الوقت الذي يتسع لدول بعيدة عن الوطن العربي، فيلاحظ «أن الولايات المتحدة الأمريكية لا تقبل على الاطلاق بدور عربي متكامل بالنسبة إلى أمن الخليج، وأن الأفكار المتعلقة بنظام شرق أوسط جديد ترتبط معالمه بعملية السلام، وضرورة قيام تعاون اقتصادي مالي ومؤسسات للبيئة بما يساهم في قيام سوق شرق أوسطية مشتركة.

ولكن هذه الدول تضم مجموعة لا يمكن ضمها إلى الشرق الأوسط، وبالتالي يمكن اعتبارها من الدول الضامنة للترتيبات الشرق أوسطية مثل

الولايات المتحدة وروسيا واليابان، ودول الجماعة الأوروبية واستراليا وكندا والصين والهند، في حين ينتظر أن تعتبر تركيا وأوكرايينا من دول المنطقة، وأن تنضم إلى هؤلاء بعض الدول العربية المستبعدة حتى الآن من المفاوضات وهي العراق واليمن، وكذا دول غير عربية كإيران وجمهوريات آسيا الوسطى.

يستبعد قائد القوة البحرية الأمريكية في الشرق الأوسط المغرب العربي من مفهوم الشرق الأوسط، في حين أنه يمد مفهوم الشرق الأوسط ليشتمل على دول مثل ايران وأفغانستان وتركيا واثيوبيا وكينيا واسرائيل بالطبع، وهو ما يشير إلى أحد الأهداف المستترة، وهو فك الروابط العربية وربطها بروابط أخرى غير قومية[٢٢].

إن مفهوم «الشرق أوسطية» -كما لاحظنا- شديد التداخل مع محاولات التغلغل في الوطن العربي بقصد استعماره أو نهبه أو الهيمنة عليه أو تكريس ضعفه وتجزئته، و«الشرق أوسطية» في شكلها الراهن نتاج لكل ذلك، ويراد لها، بجعلها واقعاً جديداً، إحكام السيطرة على الوطن العربي، بالقبول أو بالإذعان. وجدير بالذكر أن البرجماتيين القائلين «بالشرق أوسطية» يتحسسون خطرها أيضاً، ويطالبون بالتقليل من ضررها مثل محمد سيد أحمد الذي دافع عن البعد القومي، وفكرته «في البعد القومي هي أن الدول العربية طالما تمسكت بسيادتها كأقطار على حساب البعد القومي، فسينتهي بها الأمر ليس إلى التمسك بسيادتها، وإنما إلى التسليم لاسرائيل بأكثر مما تسلم به كل دولة لأخرى[٢٣]».

مثلما يعترف المروجون للشرق أوسطية بالمخاوف التي يولدها «تكريس اندماج اسرائيل في المنطقة من خلال بناء جملة من المصالح المشتركة وخاصة الاقتصادية»، وهم ينطلقون في ذلك من أنها، أي «الشرق أوسطية»[٢٤]، لم تعد مجرد فكرة طوباوية أو نظرية، وعلينا ألا ندير ظهورنا

لها، غير أن دعاوى القبول أو الترويج «للشرق أوسطية» تعاني من خلل قراءة التاريخ وعقد نقص كثيرة.

إن مفهوم «الشرق أوسطية» واضح لا لبس فيه، وإذا كان المفهوم وممارسته حصيلة تراكم تاريخي من مواجهة خائبة غالباً مع الاستعمار والمطامع الاستعمارية والمخططات الامريكية والصهيونية، فإن في هذه حصيلة أيضاً النقيض الذي لا يقبل بتأزيم الذات العربية أكثر مما هي عليه الآن.

الهوامش والاحالات

١- انظر ترجمة للكتاب:

-دافيد فرومكين «David Fromkin» سلام ما بعده سلام» ولادة الشرق الأوسط ١٩١٤-١٩٢٢.

A peace to End all peace: creating the modern Middle East 1914 -1922.

(ترجمة أسعد كامل الياس) -دار رياض الريس -لندن- ١٩٩٢.

٢- لمزيد من التفاصيل، انظر:

مسعود ضاهر: «الشرق الأوسط في استراتيجية القوى المهيمنة على السياسة الدولية في القرن العشرين» في «الطريق» (بيروت) العدد الرابع (السنة الرابعة والخمسون) -ص١٧٣.

٣- المصدر نفسه ص١٧٤ -١٧٥

٤- انظر:

- يوسف صايغ: «منظور الشرق الأوسط وولادته عربياً» في «المستقبل العربي» (بيروت) العدد ١٩٢ شباط ١٩٩٥ ص٥.

٥- هناك كتب كثيرة توضح طبيعة الحركة الصهيونية بجانبها السياسي والروحي وعلاقاتها بالتراث الديني اليهودي، كما عكستها أفكار رواد الصهيونية الأوائل أمثال ليوبنسكر وتيودور هرتزل وآحاد هاعم.

وانظر على سبيل المثال:

- محمد خليفة حسين: الحركة الصهيونية طبيعتها وعلاقاتها بالتراث الديني اليهودي دار المعارف -القاهرة- ١٩٨١.

٦- نيفين عبد الخالق مصطفى: «المشروع الشرق أوسطي والمستقبل العربي» في «المستقبل العربي» (بيروت) العدد ١٩٣ -آذار- ١٩٩٥ ص٥.

٧- المصدر نفسه ص٦.

٨- ماجد كيالي: «مساهمة في النقاش حول النظام الاقليمي الجديد في الشرق الأوسط ماهيته -أبعاده- أخطاره» في «الطريق» (بيروت) العدد الثاني (السنة الثالثة والخمسون) ص١٤.

أما كلام لطفي الخولي فهو منشور في ندوة «الحياة» (لندن) ١/ ١١/ ١٩٩٣.

ويلاحظ أن لطفي الخولي أصدر كتاباً عام ١٩٩٥ سمّاه «عرب؟ نعم وشرق أوسطيون أيضاً»، وفي فصله الأول الذي يحمل عنوان «ظاهرة التريص . . . والكارثة» يتنكر لماضيه الفكري الماركسي والقومي، وينتقد المسلك القومي الراهن تمهيداً لوصفة تسوغ ما يجري وتجمله!

انظر الفصل الأول منشوراً في مجلة «مشارف» (القدس- حيفا) العدد الأول آب ١٩٩٥ ص١٣٣ -١٣٨.

٩- جميل هلال: «استراتجية اسرائيل الاقتصادية للشرق الأوسط» - مؤسسة الدراسات الفلسطينية» (بيروت) ١٩٩٥ ص٣.

١٠- وجيه كوثراني: (الشرق الأوسطية والتطبيع الثقافي مع اسرائيل) في «مجلة الدراسات الفلسطينية» (بيروت) العدد ٢٣ صيف ١٩٩٥ ص٧.

١١- غازي حسين: النظام الاقليمي والسوق الشرق أوسطية -دمشق ١٩٩٤ ص١٥- ١٦.

١٢- المصدر نفسه ص١٦-٢٠.

١٣- عبد الاله بلقزيز: «تحديات إقامة النظام الشرق أوسطي وانعكاساته على مجال الثقافة» في «المستقبل العربي» (بيروت) العدد ٢٠٣ كانون الثاني ١٩٩٦ ص١٤ -١٥.

١٤- جلال أحمد أمين: «مشروع السوق الشرق أوسطية ومشروع النهضة العربية» في «المستقبل العربي» (بيروت) العدد ١٧٨ كانون الأول ١٩٩٣ ص٤٤.

١٥- كانت ندوة مركز دراسات الوحدة العربية «التحديات الشرق أوسطية الجديدة والوطن العربي» هي الاسهام الأهم في درس الشرق أوسطية وكشف مواقف الفكر العربي منها، ثم صدرت بحوثها ومناقشاتها في كتاب عن المركز نفسه: لذلك ستتعدد الإحالات إلى هذا الكتاب.

انظر:

- أحمد يوسف أحمد «العرب وتحديات النظام الشرق أوسطي: مناقشة لبعض الأبعاد السياسية» ص١٧ من الكتاب المشار إليه.

١٦- غسان سلامة: «أفكار أولية عن السوق الأوسطية» ص٤٠ -٤١ من المصدر السابق نفسه.

١٧- أحمد صدقي الدجاني: «تعقيب» ص٦٠ -٦١ من المصدر السابق نفسه.

وانظر أيضاً كتاب: «هذا النظام الشرق الأوسطي وسوقه» دار الشروق -القاهرة- دون تاريخ

١٨- ماجد كيالي: المداخلة الثانية ص٨٩ من المصدر السابق نفسه -كتاب مركز دراسات الوحدة العربية.

١٩- محمود عبد الفضيل: «مشاريع الترتيبات الاقتصادية الشرق أوسطية» -التصورات- المحاذير- أشكال المواجهة» ص١٢٨ -١٢٩ من كتاب مركز دراسات الوحدة العربية نفسه.

٢٠- محمد الأطرش: كتابان لشيمون بيريز (المعركة من أجل السلام: مذكرات) و(الشرق الأوسط الجديد) في «المستقبل العربي» (بيروت -العدد ١٩٩ -ايلول ١٩٩٥ ص١٥٢.

٢١- «السياسة الدولية» العدد ١٢٢ -مصدر سابق ص٦٢.

٢٢- طلعت مسلم: «قضايا ومتطلبات الأمن العسكري العربي في نهاية القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين» ص٢٦٨ -٢٦٩ من كتاب مركز دراسات الوحدة العربية نفسه. ويورد البرت حوراني في مقدمته السابقة الذكر لكتاب «الشرق الأوسط الجديد» أن الغرب بجامعاته العلمية وخبرائه الذين تمثلوا بمقالاته في هذا الكتاب ينظرون إلى الشرق الأوسط على أنه «يشمل على المنطقة التي هي الآن مشغولة بدول تركيا وإيران واسرائيل والدولة العربية بدءاً من مصر والاتجاه شرقاً (ص١٥).

٢٣- «الحياة» (لندن) ٦ آب ١٩٩٥ ص١٣.

٢٤- «الحياة» (لندن) ١٣ كانون الأول ١٩٩٥ ص١٩.

* * *

الأنـــا واشــــكالية الآخـــر في المجتمع العربي المعاصر

د. محمد علي جمعة

أولاً- الخطوط العامة:

ان دراسة الظواهر الاجتماعية والمشكلات المرافقة لها يفرض على الباحث اتباع خطوات عديدة تفيده للوصول الى النتائج الصحيحة. والبحث الذي نحن إزاءه يتطلب منا التأني والدقة، نظراً لحساسيته ودقة فقراته، خصوصا، إذا علمنا أنه يهدف الى دراسة ظاهرة الانتماء وأزمة الهوية، إضافة إلى أنواع الانتساب والانتماء.

(*) د. محمد علي جمعة: باحث من سورية، دكتوراه في الفلسفة. من مؤلفاته: «الدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر». .

ونحن في هذه الدراسة لن نلزم أنفسنا بمنهج بحث واحد أو طريقة واحدة. أضف الى ذلك أن لكل بحث أهدافاً وبواعث عـديدة لابد للبـاحث من التعرف عليها. وإلا ما كان باحثاً. أما أهداف بحثنا ودواعيه فيمكن أن نلخِّصها بمايلي:

١- تضخم ظاهرة تعددية الانتماءات السياسية والاجتماعية والدينية الخ... في الوطن العربي.

٢- تكاثر التوجهات الفردية في المجتمع العربي. سواء تلك المتكوِّنة عن وعي وتصميم، أو تلك التي تكونت بتأثير خارجي.

٣- بروز ظاهرة العداء والخصومة في المجتمع العربي المعاصر بشكل لم يسبق له مثيل، وذلك، بسبب من كثرة المحاميل العقيدية، على اختلاف ألوانها عند الانسان العربي، مع مايلحق بتلك المحاميل من أشكال انتماء وانتساب، كالانتساب للجغرافية، أو، الحزب؟، أو، المذهب الديني ...الخ.

ولرصد تلك الظواهر والنزعات والانتماءات، لابد من الولوج في البعد الاجتماعي للكشف عن أسباب بروز كل منها، والكشف عن شكلها ومضامينها، استناداً أو اعتماداً على الفقرات والمحاور التالية.

ثانياً- البعد الاجتماعي للمسألة، مشخصاً:

مما لاشك فيه، أن كل مجتمع يحتوي على تناقضات جمّة، وان مجتمعاً من غير تناقضات تحركه، هو مجتمع بدائي، أو بالأحرى تجمع بشري ليس إلا. ونحن في الوطن العربي لسنا تجمعاً بشرياً بدائياً، لكننا لانملك مقومات المجتمع، بكل ما يحتويه المصطلح من معنى سوسيولوجي. وقد يناسب، أحيانا، ان نطلق على أبناء الجنس العربي اصطلاح «الجماعة البشرية» ولكن إذا دققنا في كل من معنى «المجتمع» ومعنى الجماعة البشرية، لوجدناهما يأخذان معنيين مختلفين في الاتجاه:

الأول- يعني أن: الجماعة البشرية قد تشمل أكثر من مجتمع؟

الثاني -يعني أن: المجتمع قد يشمل أكثر من جماعة بشرية؟

أما السؤال الذي يفرض نفسه الآن فهو: هل العرب جماعة أم مجتمع. وإذا كان المجتمع يضم كافة أبناءجنس ما؟ فان هذا يعني أن الوطن العربي بكافة سكانه يشكلون مجتمعاً واحداً. وهذا مادفع حليم بركات للتساؤل قائلاً: «هل يكوّن الوطن العربي مجتمعاً؟ ماهي طبيعة هذا المجتمع» -١- سؤال بركات هذا يملك كامل المشروعية، وهو مبني على أساس سياسي. وإذا سرنا مع هذا السؤال بعيداً لوجدناه بُني على أرضية قومية، وهذه الأرضية بكافة أبعادها الثقافية والتاريخية تؤطر الجماعة البشرية التي تدعي لنفسها بأنها تشكل مجتمعاً واحداً. ولكن السؤال عن طبيعة المجتمع العربي يقودنا الى نفي صفة «مجتمع» عن العرب ككل واحد؛ بالرغم من أن لهم تاريخاً واحداً وتراثاً موحداً ولغة واحدة، وعاشوا لقرون عديدة تحت سيادة دولة واحدة شكلوها بأنفسهم. ومايزال ذاك التاريخ، وماتزال الثقافة والتراث العربيين يشكلان القسم الأكبر من وعيهم. إلا أن التبديات السياسية للجنس العربي تجعل من إطلاق مصطلح «مجتمع عربي» على جميع العرب أمراً بالغ التعقيد، وفيه من التجاوز مافيه، إذ لايكفي لأي شعب أن تكون له بعض المقومات الموروثة والحية حتى يستحق أن يكوّن مجتمعاً كاملاً، حيث لابد له من المؤسسات المادية والمنظومات المعنوية التي تنظمه وتدخله في كل موحد حتى يصير مجتمعاً متكاملاً. وهذا ماليس متوفراً للجنس العربي الذي يتوزع في كيانات سياسية كثيرة، ومع أن هذا الجنس مرت عليه أزمنة طويلة وكثيرة/ صدر الاسلام -الدولة الأموية- الدولة العباسية/ كانت تنظمه بجميع فئاته في مجتمع واحد هو: المجتمع العربي الإسلامي. إلا أنه الآن ليس كذلك، بل هو مجتمعات تساوي عدد أقطاره التي يعيش فيها، وهذه الحالة أمر طارئ أكتسب صفة الديمومة بسبب الوضعيةالسياسية العربية القائمة، وبسبب الظروف الخارجية التي ساهمت في خلق تلك الوضعية قبل ذلك.

ولكنها وضعية تاريخية مأزقية، وفعلها الموازي لها، فعل مناف للسيرورة التاريخية وللمعطيات التاريخية والثقافية للشعب العربي. ومع ذلك، مازال معظم البنى السياسية/ السلطوية/ العربية تمارس دورها اللاتاريخي من ناحية، وغير المقبول شعبياً عربياً من ناحية أخرى، وكان أن خلقت تلك البُنى إشكالات كبيرة فرضت نفسها على الجنس العربي، وأهم هذه الاشكالات. ذلك التناقض الذي قام بين المجتمع كمبنى وبين الهُوية كمعنى وانتماء. فقد تطلق الهُوية بالتطابق مع الجنسية، وهذا حال الأمة العربية حين كانت دولة واحدة، وهو حال فرنسا اليوم، لكنه ليس حال العربي اليوم. فالنظر الى واقع العرب الاجتماعي والسياسي يُظهر الإشكالات التأزيمية الصارخة، خصوصاً عند النظر الى الهُوية والانتماء والجنسية والانتساب. واذا كان العرب أمة واحدة من الناحية المعنوية، وهذا لايحتاج الى برهان. لكن البرهان يصبح ملحاً إلى أبعد حدود الالحاح عندما تبرز الجنسيات العربية على السطح، وهي واقع وجودي لاسبيل الى التغاضي عنه. وذلك مايُظهر التناقض بين المبنى والمعنى متحدياً وموضحاً، متحدياً بقوته المكتسبة المضافة إليه من البُنى السلطوية، وموضحاً أنه قد حلّ كجنسية قطرية محل الهوية القومية كمعنى. فالعروبة كهويّة وانتماء تخبو وتستتر عندما تظهر الجنسية القطرية التي تتقوّى باستمرار بفعل التراكم التاريخي الذاتي من جهة، والفعل الخارجي من جهة أخرى. ومن يطيب له أن يُطلق مفهوم «الهُوية العربية» على كافة المتجنسين بجنسيات الأقطار العربية، فانه يقع في مطبّ التجاوز المعرفي، وبالتالي يقفز فوق الواقع السياسي والاجتماعي لأولئك المتجنسين.

إذن نحن أمام قضية إشكالية مأزقية ومتناقضة منطقياً. وذلك يُجيز القول: إن مصطلح «المجتمع العربي» باطلاق المعنى، مصطلح متناقض مع نفسه في الزمن الحالي. ولأنه يخالف قاعدة تقول: إن المجتمع كهوية وانتماء يُفضي كل الى الآخر.

المجتمع ⇄ الهُوية

واذا أنعمنا النظر في الواقع العربي، نجد أن العلاقة السابقة غير متوفرة، فليست هناك هوية عربية إلاّ في الأذهان، وماهو موجود هو هويات قطرية. وبناء على ذلك يصبح الانسان العربي مركب الثقافة والانتماء والانتساب، وبالتالي فان هذا الانسان قد تنمذج، حتى في القطر الواحد الى نماذج عديدة، وهذه النماذج ترتقي وتكبر أحياناً لتصل الى درجة الانتماء والتماهي بماهية واحدة مميزة. وهذا موضوع الفقرة التالية.

ثالثاً- النماذج الاجتماعية العربية.

ألمحنا سابقاً بأن الانسان العربي، إنسان مركب الثقافة، بمعنى أنه مركب الشخصية. واذا مارجعنا الى عصر «النهضة» العربي وجدنا أننا كعرب نعيش حالة من تكرار الذات. فالولاية، وأحياناً بعض السناجق والامارات صارت دولاً، لكن، مع بعض التغيير والتعديل في الحدود الجغرافية وفي بعض المسميات الجيو-سياسية والثقافية... الخ فمثقفو عصر النهضة؛ منهم من انتمى عثمانياً، ومنهم من انتمى قومياً عربياً، ومنهم من انتمى محلياً، ومنهم من انتمى أوربياً غربياً، ومنهم من انتمى تراثياً، وكذلك الجنس العربي معه. وهذا الجنس يعش الآن مشخصاً كما كان يعيش إبّان عصر «النهضة».

إن الذي نرمي إليه من التشبيهات والمقارنات السابقة، هو توضيح رأينا القائل: ان تلك الانتماءات والتيارات ومارافقها من دعوات ساهمت في تكوين شخصية الانسان العربي تكويناً جديداً، وقامت بدورها بتغليب صفات التفرد والاستقلالية الفردية على صفات الاندماج والتوحيد، بالوقت ذاته، لعبت الأوضاع السياسية والثقافية المتراكمة دوراً كبيراً في ترسيخ تلك الصفات وتجذيرها. بيد أن ذلك لايعني أن هذه الصفات السلبية موجودة بالفطرة في تكوين نفسية وشخصية الانسان العربي، فهذا مايمكن نفيه ببساطة. فالانسان العربي، وغير العربي، اجتماعي بطبعه، وحيادي

تجاه النزعات والتيارات الفكرية والسياسية بالفطرة. ولكن المكتسبات السلبية أثرت بعمق في شخصية العربي. فاضافة لما فعلته الثقافة وأدواتها، كذلك كان للسياسة وأدواتها تأثيرها الفعال، وكان للسلطات السياسية دورها البالغ في ترسيخ الصفات السلبية وتنميتها عند الانسان العربي، حيث استغلت تلك السلطات والقيادات مواقعها لفرض مقولاتها، معتمدة في ذلك على المثقفين والمفكرين الذين يساهمون في تسويق وتعميم تلك المقولات حتى صار المجتمع في الوطن العربي بكافة تجلياته، ومنه أكثر المفكرين والمثقفين تابعين للسلطة، وغدا الجميع موظفين لدى السلطات/ بأجر وبدون أجر/ مهمتهم الأولى الدفاع عن السلطة ومنحها مبررات وجودها واستمرارها وهيمنتها. في المقابل يحصل المفكرون والمثقفون على رضى السلطات والمحافظة على حياتهم وأمنهم الشخصي، واستمرارية الحصول على بعض أسباب المعيشة الميسورة. وهنا يصبح قول هشام شرابي ضرورياً إيراده، إذ يبين أن المثقف العربي «لا حول له ولا قوة، وضعفه ذاتي بمقدار ماهو خارجي. فهو رغم احتقاره للمال وأصحاب المراكز، يشعر بالمهابة والخوف تجاه الأغنياء وذوي السلطان ويحاول أن يكسب رضاهم وأن يصادقهم، وإذا كان على درجة عالية من الوعي، فان تعايشه وتودده لذوي السلطة يخلقان في نفسه تناقضاً لايجد له حلاً إلاّ بالرجوع عن المواقع المبدئية والأخذ بالتبريرات اللفظية. وهو في ذلك يشارك في عملية الخصي الفكري الذي يريد النظام القائم فرضه عليه» -٢- كما أن عمليات التمذهب السياسي والفكري والديني تتكاثر في المجتمع عندما يزداد ضغط السلطة وتزداد انهزامية المثقفين. هؤلاء الأخيرون، المهزومون، يساهمون كل في مجتمعه وموقعه بترسيخ وتضخيم أشكال التمذهب والنمذجة الاجتماعية والسياسية والفكرية والاقتصادية والدينية. وإذا حاولنا رصد هذه النماذج في أبعادها الاجتماعية وآفاقها الثقافية لوجدناها، على سبيل التعميم لا التخصيص، متهيكلة في النماذج التالية:

١ - النموذج التقليدي الجاهل؟ .

عادة ماتطلق كلمة تقليدي على الانسان، أو الشيء الكائن أو المتكون على شاكلة السابق عليه دونما جهد أو إضافة ذاتية فكرية أو مادية . والانسان التقليدي يعيش مكرراً ذاته متأثراً بغيره منفعلاً به مستسلماً له وللواقع الاجتماعي والاقتصادي فالسياسي . وهذا النموذج تلاقيه وتصادفه في كل مكان، في الحي والبيت والشارع والسوق والمؤسسة ودور العبادة . . . الخ علماً أن هذا النموذج العربي يبقى اسلامي التوجه انتماءً وثقافةً «والحقيقة أن التيار الاسلامي التقليدي في ميدان الثقافة والسياسة لم يكف عن التواجد يوماً، إلى جانب التيارات الحديثة البرجوازية والماركسية، فكان هذا التيار التقليدي يتحدث بلغة أخرى ويرفض التحدث عن الرأسمالية والاشتراكية، فيتحدث عن الأمة الاسلامية والمجتمع الاسلامي» -٣- والتقليدي يرفض غيره، إما لعدم معرفته به، أو لأنه لايرى فيه مايحقق فكرته عن العالم المصوّر له . فالانسان من هذا النوع، هو انسان غالب الحياة فغلبته، فتحول شيئاً فشيئاً الى التعويض بالخيال والأحلام والآمال الخادعة ويعيش حالة انتظار نهايته العمرية . ولذلك يصبح متديناً مكثراً من التعبد طالباً من الله التعويض عن كل مالم يحققه في دنياه، والتعويض المطلوب هو الجنة كثواب على صبره، بعد أن عاش منعزلاً عن قضايا مجتمعه لايشاركه الا بالمقدار الذي يحقق له الرضى النفسي الذي يمنحه القدرة على تحقيق غايته الأخروية . كما ان الانسان التقليدي غير مبال بمايحدث حوله وهو مثار عطف الآخرين، ومقهور باستمرار من قبل المسألتين الدينية والاقتصادية . ولكنه يجد في المسألة الدينية تعويضاً معنوياً عن فقره المعرفي والاقتصادي . والجهل والقهر الاقتصادي يساهمان في تعميق التوجه الديني لديه . وهو هنا يصبح سلفياً غير واع لسلفيته ومتمرداً على واقعه تمرداً سلبياً .

إن النموذج التقليدي هو الأكثر عدداً في المجتمعات العربية، وذلك مايسهل على السلطات الاجتماعية والسياسية التحكم بالمجتمعات وتسييرها

بيسر وسهولة . فهذا النموذج سهل الانقياد ومتقبلاً لفعل السيطرة لأنه يرى في الآخر، وخصوصاً السلطة، الأقدر والأجدر والأعلم، والأولى أن يكون في المقدمة باستمرار.

٢- النموذج السلفي الديني.

ليس بين هذا النموذج وبين التقليدي كبير اختلاف من حيث المظهر، فهما متدينان، لكن هناك فارق في النوع، فتدين التقليدي بسيط شكلاً ومضموناً، وهو سماعي يعتمد على التلقين والتلقّي فقط، أما تدين السلفي فهو سماعي وتلقيني كالتقليدي، ويزيد عن ذلك بأنه واع لما يسمع ولما يقرأ، وتدين السلفي غالباً مايكون سياسياً. بمعنى أن وعيه الديني مقترن بالوعي السياسي المتكون لديه. ومقياس وعيه قائم بالماضي المتمثل بالسلف الصالح، وغايته الوصول الى الفردوس الماضوي -المستقبلي متأسياً قول الرسول محمد -ص- «خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم» -٤- في الحديث ثلاثة قرون عاش فيها الصحابة والتابعون في دائرة مباركة، كما يقول البوطي، لأنهم أخلصوا دينهم لله واعتصموا، صادقين، بحبل الله -٥- وبناء على ذلك فان السلفي ينظر للحاضر والماضي نظرة ماضوية مطالبة بصنع الحاضر على صورة ذاك الماضي المقدس والمليء بالخيرية. فالحاضر بالنسبة للسلفي ممتلئ بالشرور، وبلا قيم، وغير أخلاقي. كذلك، فان السلفي «ينظر للأحكام الدينية على أنها معطيات ثابتة، وليس على أنها ظواهر اجتماعية قابلة للتطور» -٦- واستناداً الى المعطيات المشار اليها، فان السلفي يدافع باستماته عن وعيه المكون وثقافته التي حصّلها، ضد الثقافة المعاصرة ووعيها المرافق باعتبارها ثقافة إلحادية كافرة ولاأخلاقية. ونشير في هذا المقام الى أن النموذج السلفي موجود أيضاً، في الديانات الأخرى كاليهودية والمسيحية، وكذلك في الديانات الوضعية، أو العقائد، كالماركسية مثلاً. لأننا نجد كثيراًمن معتنقي الماركسية يرون فيها وبما جاء به ماركس الحقيقة المطلقة، وكذا الوضع عند البوذيين . . . الخ.

واذا ماتعرضنا للسلفية الدينية اليهودية بالذكر، فاننا نجدها أكثر نرجسية من غيرها في تمحورها على مقولات الأسلاف التوراتية، وعند سلفيي اليهود انكماش وتقوقع أكثر من غيرهم بكثير؛ ومثال ذلك عصابات الحاخام كاهانا، لكننا، ونظراً لسيادة الاعتقاد الديني الأسلامي في الوطن العربي، جاء تركيزنا على السلفية الدينية الاسلامية، ولاننسى أن نشير الى سلفيات أخرى، كالسلفية الأدبية والتاريخية. غير أن المعنى العام للسلفية ارتبط بالدين تحت مبدأ إغلاق باب الاجتهاد ولأن الاسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف، وقد تحول هذا المبدأ شيئاً فشيئاً مذهب سياسي في القرن الحالي بمعنى ان هذا المذهب/ السلفية/ أطلق في العصور الحديثة على المرحلة الزمنية التي حددها حديث الرسول المثبت سابقاً.

إن السلفية ثوب جديد المظهر صنعه المحدثون وألبسوه للأقدمين.

ونحن في ذلك نتفق مع البوطي في القول: ان السلفية ليست مذهباً دينياً، وهي ليست إلا مرحلة زمنية مضت، كما أنها ليست جماعة إسلامية ذات منهج خاص، لأن اعتبارها كذلك، يعتبر من البدع المستحدثة بعد الرسول -ص- -٧- فالسلفية وفق ماسبق ليست مذهباً، بل هي بالمعنى الذي أشار إليه البوطي وقف للتمذهب، وهو يرفض إطلاق تعبير «مذهب» على السلفية، لأن ذلك يعني «ان للسلف مذهباً خاصاً بهم، يعبر عن شخصيتهم وكينونتهم الجماعية، ثم، إنه يعني أن هؤلاء الذين دخلوا هذا المذهب ، هم، من دون سائر المسلمين يمثلون حقيقة الاسلام وينهضون بحقه» -٨- وهذا القول يُفيد أن السلفية مرفوضة إذا تحولت الى سياسة وجيّرت الدين لتحقيق أهداف سياسية. وهذا مافعله بعض الاسلاميين المتحزبين من أمثال حسن البنا وغيره.

ويمكن القول: إن السلفية تمّ تضخيمها كثيراً من قبَل من رفضوها فهذا الطيب تيزيني يقول: «ان السلفية شغلت حيزاً كبيراً من التاريخ والتراث العربي الفكري، ومازال تشغل مثل هذا الحيز من البيئة الايديولوجية لمجموع طبقات المجتمع العربي المعاصر» -٩-

إن نظرة أفقية على الجنس العربي تدفعنا الى القول: ان السلفية حملت في داخلها احتجاجات جمّة على الواقع الاجتماعي/ الاقتصادي العربي، وأكثر مايظهر هذا الاحتجاج عندما يقوم البعض بإجراء مقارنة بين الحاضر والماضي الذهبي، وبما أن الحاضر بائس، فلايجدون إلاّ ذاك الماضي يلوذون به ويحتمون به فراراً من مواجهة الحاضر المتخم بالأزمات المعقدة سياسياً وثقافياً واقتصادياً، وحتى معرفياً. ولذلك تصبح السلفية ملجأ للبعض، وشكلاً من أشكال الرفض للواقع العربي المأزوم، أو عرضاً من أعراضه، فعلى حد قول سمير أمين «ليست السلفية بمختلف اجنحتها، إلا أعراض هذه الأزمة، ليست حلاً لها، فهي تهرب من المسؤولية في مواجهة التحدي مواجهة صحيحة»-١٠- لكن الجناح المتشدد من السلفية جعل التاريخ ذا بعد واحد وعمل على قراءة التاريخ وأحداثه من موقع الدين، وفسر الواقع الاجتماعي بالدين، وعندما يتعارض ذلك مع الدين، من وجهة نظرهم، فلابد من إلغاء هذا الواقع وذاك التاريخ لمصلحتهم؛ تحت حجة أنها مصلحة الدين، دين الفطرة، بمعنى أنه لابد من إعادة المسلمين إلى الفطرة ولو بالقوة. وهذا مافعله الجناح المتشدد، ويفعله اليوم في مصر والجزائر، تحت إدعاء أن كل مجتمع «منحرف مالم يعد الى الاسلام الأصل، دين الفطرة»-١١- ما أورده علي أومليل متحدثاً بلسان السلفي، هو أحد أوجه الرؤية السلفية الأكثر تشدداً؛ حتى وصل بهم الأمر لتنصيب أنفسهم قيمِّين على كل شيء وفيصلاً في كل شيء. وادعوا الوسطوية باعتبارها مقياس الفضائل. وهي ماكان يمثّلها السلف الصالح.

من مبدأ الوسطوية، المشار اليه، جنح كثير من دعاة السلفية المتشددة إلى حد التطرف، فشكلوا الأحزاب والجماعات الدينية المسلحة، وغير المسلحة، وهؤلاء وأولئك ناصبوا العداء لكل من يرفض دعواهم ورموهم بالكفر والمروق من الدين. وبذلك حولوا السلفية من اتجاه فكري يدعو إلى الاقتداء بسنة السلف الصالح والعودة بالإسلام إلى نقائه، إلى مذهب

سياسي واجب الاقتداء والامتثال. وهم، في الظاهر يرفضون القول عن دعواهم بأنها مذهب ديني، وهي ليست كذلك، جعلوا من الدين نفسه تابعاً لمذهبهم السياسي، واستطاعوا فرض دعواهم على كثير من التقليديين وحولوهم إلى أدوات لتحقيق أهدافهم وغاياتهم السياسية والشخصية والحزبية. أما وأن هناك سلفيين غير سياسيين، فذلك مالايمكن نكرانه. وهم الذين جعلوا من السلف الأول قدوة في الأول قدوة في القول والعمل، دون أن يقلبوا لمجتمعهم ظهر المجن، لكنهم عاشوا في دائرة ذلك الماضي وذاك التراث العظيم. كذلك هناك سلفيون إيجابيون الى حد ما. وهؤلاء حاولوا أن يساهموا في إصلاح محيطهم الاجتماعي بطريقة أخلاقية عبر الوعظ والارشاد. ولكنهم يصطدمون دائماً بالواقع وظروفه المتجددة باستمرار ولا يستطيعون إدراكه أو اللحاق به والإمساك بأسبابه الحقيقية، إذ يردون مايقع ووقع بالمجتمعات العربية الى أن الله غاضب منهم وعليهم. وليس لأسباب ذاتية وموضوعية فيهم وتحيط بهم.

مماسبق نخلص الى القول: إن النموذج السلفي ومعه النزعة السلفية بكافة أجنحتها عبارة عن بدعة بدأت ثقافية فكرية، انتهت سياسية تحاول الحلول محل تسمية كانت، ومازال، موجودة هي «أهل السنة والجماعة» كما أن السلفية اكتسبت بعض المسميات الفرعية الجديدة، وأهم هذه المسميات «الأصولية»، ولكن مقارنة دقيقة بين المفهومين تظهر أن هناك فرقاً كبيراً بينهما. فالأصولي موجود في الحاضر مبنى ومعنى، أما السلفي فلايوجد إلا بالجسد كمبنى، أما المعنى، الوعي، فيبقى في دائرة الماضي. ورغم كل ذلك فقد حملت السلفية بعداً احتجاجياً وهمياً على سلبيات الواقع الاجتماعي والسياسي العربي بكافة أبعاده. وكانت بالوقت عينه عبئاً ثقيلاً وجديداً، فرض نفسه مع غيره من الأعباء على الواقع العربي.

٣- النموذج العصري الجامع.

من هو العصري، هل هو الذي يعيش في العصر الحاضر، أم هو ابن

اللحظة الراهنة المتجددة ولايقيم وزناً للتاريخ ببعديه الماضي والمستقبل وتأتيه الحقيقة دائماً من لحظة وجوده. وهذا النوع، الثاني، هو المقصود بالدراسة لأنه يضم تحت جناحيه أكثر من نصف الشباب العربي، هذا عدا شريحة لابأس بها ممن تجاوزوا سن الشباب، ومن مختلف الفئات الاجتماعية ممن تتوزعهم صور الاستلاب والقهر الاجتماعي والثقافي والسياسي: وحتى الاقتصادي. ومن أهم صفات النموذج العصري الجامح أنه «رغبائي» الى حد بعيد، و«استهلاكي» الى أبعد الحدود، ومحاكي «مقلد» الى درجة مهينة، و«آني» بشكل دائم. وهناك استثناء من بعض هذه الصفات لدى البعض، ويمكن أن تطلق عليهم صفة العصرية، بمعنى أنهم إيجابيون في عصريتهم. وهذا النوع من العصريين يدرك أن الأصالة والمعاصرة لاينفصلان، ويفهمون أن من ينشد «الأصالة بدون المعاصرة كمن ينشد المعاصرة بدون الأصالة، الأول مقلد والثاني تابع، كلاهما تابع ومقلد، والشرط الضروري لتجديد العقل العربي وتحديث الفكر العربي وتغيير الوضع العربي، هو «كسر قيود التقليد وقطع خيوط التبعية»-١٢- فكلا الطرفين يقع في الخلف المنطقي لأن أياً من الشرطين لن يتحقق حين يجتمعان إجتماعاً قسرياً. أما دعوة الجابري السابقة لنشدان الاصالة والمعاصرة، فانها دعوة للمعاصرة ارتكازاً على الأصالة، أي مع المحافظة على الهُوية الذاتية واستلهام التاريخ الايجابي واستخدام المسائل بمسمياتها وقراءتها بمعطياتها، ولكن، بعد إخضاعها لمبدأ النقد البناء. وحتى لايقع العرب «في فخ الدعوة الزائفة لمجتمع عصري مأورب»-١٤- إذا أرادوا تحقيق المطلبين معاً، أي الأصالة والمعاصرة، كما يقول الطيب التيزيني. وماطالب به الجابري قبل قليل، لن يتحقق إلاّ بالأخذ بأسباب من الأصالة تستطيع منح المعاصرة قوة وقدرة على أن تتحقق في المجتمع العربي والفكر العربي. الذي بيناه سابقاً لن يتحقق إذا لم تتم الاستفادة من التراث الايجابي جميعه كأساس يمنح المعاصرة قوة التحقق الفاعل دون الوقوع في مطب تقليد الماضي على أنه

متفرّد ولامثيل له، أو الوقوع في التبعية الذيلية للغرب المتقدم مادياً، المبهر تقنياً. فهذا الأخير يجعل مدعي المعاصرة، إنساناً منفعلاً باللحظة الراهنة منبهراً بما فيها وغير واع بها وبانفعاله وانبهاره، لأن مايهمه فقط هو أن يوصف بالمعاصرة لمجرد أن يقلد مافي الغرب ومايأتي من الغرب من مظاهر كالاستهلاك والأزياء والموسيقى و . . . إلخ، هذا، في الوقت الذي نجد فيه عدداً من المثقفين والمفكرين الذي ينشدون المعاصرة. ولكنْ المعاصرة التي تُنال كما يقول نجيب محفوظ بالعقل الحر بعد أن نبدأ من الواقع وليس «من التراث ولامن المعاصرة، أن نواجه تحدياته/ للواقع/ وسنجد حتماً الحل الصحيح، وسنجد مرجعه في التراث أو المعاصرة أو في أنفسنا، أو في ذلك جميعاً» –١٤– ونجيب محفوظ، هنا أوضح ماأغفله الجابري والتيزيني، حين بين أن البداية يجب أن تكون من الواقع، وهو بذلك يمثل الجانب الايجابي من النموذج العصري. فهو راغب بالمعاصرة من خلال الانتقال التاريخي الى معايشة أهل العصر ودون التجاوز الكلي للتراث والتاريخ والواقع كما يريد أن يفعل أتباع الجانب السلبي من المعاصرة الداعين الى تجاوز كل شيء في سبيل الالتحاق بأوربا. وقد أجاد الشاعر العربي معروف الرصافي بوصفهم حين قال:

الغرب يكسوهم ملابس هم بها يعرون من مال لهم ونقود

ان الذين تحدث عنهم الرصافي لاهمَّ لهم سوى الجري لأن يكونوا في حياتهم كما هو الغرب وهم لايستطيعون قراءة المبدأ الأوربي القائل: إن من لم يكن أوربياً في نشأته وانتسابه وانتمائه، فعليه أن يبقى في موقع التبعية والالحاق، والمتأوربون العصرويون يظهرون أكثر مايظهرون في الطبقات الميسورة وفي الشرائح المتعلمة، وان كنا نجد لدى كثير من الفقراء حلماً يكبر في أنفسهم بجنسية أوربية أو امريكية، فذلك الحلم لايتعدى حدود الصورة المرتسمة في الذهن عن الغرب. بأنه موطن الرفاه المادي. وقد لامس جورج

طرابيشي الحقيقة حين أشار الى أن لدى التغريبيين إحساساً ساحقاً بالدونية والأنثوية في ثقافتهم تجاه ثقافة الغرب الذكورية وتقدمه المادي، هذا عدا رغبتهم الجامحة في الانعتاق من العادات والتقاليد الشرقية التي تقف حائلاً دون اشباع غرائزهم. وأهم هذه الغرائز عندهم، غريزة الجنس، لأن الجنس مايزال من المسائل المحظور الحديث عنها، فكيف بحرية ممارستها كما هو الحال عند الغرب. ولايخفى أن كثيراً من العصرويين الداعين الى الأوربة تراهم يتحدثون عن الحرية المطلقة في أوربا، بدءاً من الحرية السياسية وانتهاء بالحرية الفردية الكاملة في كل شيء، ومنها حرية المرأة. وهم إذ يتحدثون عن ذلك، يتحاشون بالوقت ذاته المطالبة بأن يكون ذلك متحققاً في مجتمعهم. إنهم كونوا في أذهانهم صورة مضيئة عن الغرب، بأنه كان ومايزال يأتي مبشراً «بالمثل العليا، بالحرية وبالعدالة وبالمساواة»-١٦- ولتطبق هذه المقولة على الطريقة الغربية، وليست بما يوافق الوضعية الاجتماعية العربية. وكان أن هب كثير من المتعلمين والمثقفين العرب لتلقف تلك البشارات والدعوة لها من موقع أوربي. ومن أفضل من تزعم هذا المشروع، الكاتب اللبناني شاول مالك، الذي يرفع الغرب الى مستوى المثال ويدني العرب الى الدرك الأسفل، فتساءل بلسان العربي «من أنا». واذا توقعنا ههنا فان السؤال مشروع معرفياً، لكن مالك يجيبنا من موقع آخر بسؤال آخر يقول «كيف نفوز بالعيش مع قمم الفكر مع أهل القمم؟ كيف نشرف من القمة على الوجود»-١٧- ولكن من هم أهل القمم، يجيب مالك: إنهم الأوربيون الذين يجب على العرب اتباعهم وفهمهم والسعي للعيش معهم. وإذا لم يفعل العرب ذلك فلن يجدوا أنفسهم «بمعنى الوجود الحقيقي، أي أننا لن نجد أنفسنا ولايجدنا أحد، إلاّ إذا طمحنا، كشعب وكمجتمع وثقافة . . . أن نصعد الى قمم الفكر ونعيش مع أهلها فيها»-١٨- إنها دعوة الى تفريغ الذات لملئها من جديد، من هناك من الغرب، صاحب القمم وصاحب الوجود الحقيقي! وهذا مافعله مالك ومن

آمنوا معه وقبله وبعده بما ادعى ودعا إليه فانتقلوا جميعاً الى أوروبا تاركين موقعهم في التبعية، كما زعموا، وكان أن تحولوا من موقع التابع الى موقع التابع القابع في حذاء الغرب، وذلك ماأراده مالك وأمثاله، لأن الغرب عندهم هو من يمثل الوجود الأصيل، وأي وجود غيره زائف وهامشي، فالغرب هو من «أنتج الفكر من افلاطون وحتى تاريخه» -١٩- وليس شارل مالك الوحيد ممن مثلوا اتجاه التغريب والعصرنة، بل هناك كثير من رجال الثقافة والأدب والعلم عبروا عن اتجاه المعاصرة السلبي، ونذكر منهم سعيد عقل، سلامة موسى، أدونيس، محمد أراكون، هشام شرابي. . . الخ إضافة الى رجال فكر وثقافة آخرين ممن لم تمنحهم الظروف القدرة على الانتقال إلى أوربا أو أمريكا، فراحوا يسلطون سياط النقد للعنصر العربي وللعروبة. على اعتبار أنها انتماء متخلف تجاوزه الزمن، وكذلك الاسلام. وصارت أغلب أحكامهم تنبئ بالقول: إن العرب متخلفون عن العصر، ولايعيشون في الحاضر مع أهل هذا العصر، فكان أن أوكلوا إلى أنفسهم مهمة الاستشراق نيابة عن الغرب، وصار الشرقي يستشرق الشرق -٢٠-

إن الذي أشرنا إليه قبل قليل ليس خصوصية من خصوصيات الثقافة العربية والجنس العربي ككل، بل هي خصوصية جزئية لجزء قليل من الجنس العربي، وهذه الخصوصية حالة طارئة وليست أصيلة، ويمكن أن تطرأ على كافة الأجناس، وتطرأ حالة الفرار الانتمائي في كل الأمم، لكن نسبة الفرار الانتمائي والعمالة للآخر تزيد أو تنقص تبعاً للوضع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للامة أو لجزء من أمة. كما حال أمتنا العربيةُ.

تلك هي المسألة كما رأيناها مشخصة بالنسبة للنموذج العصري. وقد لاحظنا أن هذا النموذج قد احتوى درجات متعددة من أقصى درجات السلب الى أقصى درجات الإيجاب، ولاحظنا أن المعبرين عن هذا النموذج كذلك، منهم العصري السلبي، ومنهم العصري الايجابي؟.

٤- النموذج الثوري والمتمرد.

هناك استفسارات عديدة يمكن أن تظهر حول هذا النموذج: ماكمّه العددي، ماهو دوره، مانوعه... الخ ويمكننا أن نقرر منذ البدء تمييزاً بين الثوري والمتمرد. بأن الثوري إنسان عرف الواقع ودرس الظروف المحيطة، ثم وضع التصورّ الذي يجب أن يصير إليه هذا الواقع فيما بعد. أما المتمرد فليس كذلك، إنه لايمتلك الدراية الكاملة بالواقع ولا التصور المستقبلي اللازم، ومامن هم لديه غير رفض واقعه والدعوة الى تغييره. من هنا يمكن القول: ان كل ثوري متمرد، ولكن ليس كل متمرد ثوري. وبناء على هذه القاعدة فاننا نجد في المجتمع العربي على امتداد الوطن العربي كثرة من المتمردين وقلة من الثوريين. ومن صفات الثوري المتمرد أنه معتد بنفسه، واضح الهدف، يرى أن من واجبه القيام بالدور القيادي ودور التغيير لأن لديه الصيغة الأفضل لفعل التغيير، فهو يرفض الماضي والواقع ويسعى الى تجاوزهما، وأحيانا مايركن الى علياته التي وضع نفسه فيها. وينتابه شعور بالغرور حتى تغلب عليه صفة الانفعالي. وعندها يفقد صفة الثورية التي كان عليها.

إن الثوري، كنموذج اجتماعي موجود في الوطن العربي، نموذج احتجاجي على كل مالايوافقه، وخصوصاً قضية الانتماء الطبقي، فهو يرفض بقاء المجتمع في طبقات عدة، مالكه، وغير مالكه، وعامله، وطبقة وسطى... الخ غير ذلك من المصطلحات التي برزت مع ظهور النموذج الثوري الحديث. والثوري يتفق مع النموذج العصري في رفض الماضي والدعوة إلى تكوين واقع جديد، ولكن هذا الأخير مختلف فيما بينهما، كما يختلف أسلوب التغيير لديهما. الاثنان راغبان بالحداثة، وحداثة الثوري «جدلية على مستوى الفكر، ثورية على مستوى الممارسة» -٢١- وفي حين يرى الثوري الحداثة مطلباً اجتماعياً لتغيير الواقع الاجتماعي / الاقتصادي والثقافي للجميع، يرى العصري الحداثة مطلباً ذاتياً فردياً لتغيير

الشخصية ذاتها. ولكن كليهما يريدان الذهاب الى الحداثة، لاجلب الحداثة الى حيث هما. والثوري يجعل من الأيديولوجيا قاعدة للعمل، ومحكّمة للأسلوب، ومعينة للهدف، ويدرك الثوري أن «التغيير الاجتماعي الذي يترتب على تحديث المجتمعات التقليدية يسير بالمجتمعات في عملية تباين بنائي وظيفي، بحيث تكون غايته العليا هي أن يتجاوز المجتمع، الإطار التقليدي وأن ينطلق نحو الوصول إلى المجتمع الحديث بكل مافيه من خصائص ومميزات»-٢٢- في ماسبق من قول لأحمد زايد، يلتقي النموذج الثوري والنموذج التاريخي في المهام. مع أن مصطلح «ثوري، صار هذه الأيام بحاجة الى توضيح، حيث اعترته تحولات عديدة. ففي العهد الاستعماري أخذ معنىً يختلف عن الذي أخذه في عهود الاستقلال، وفي العهد الذي كان فيه العالم مقسماً الى معسكرين يختلف معناه عن الذي صار اليه، وقد أصبح العالم معسكراً واحداً وفي ظل هيمنة قوة واحدة. لقد حلت اصطلاحات عدة محل مصطلح «ثوري» ومن هذه المصطلحات (متطرف) و(يميني) و(رجل عصابات)... الخ. ولايخفى على أحد ماذا تعني تلك المصطلحات للأنظمة السياسية التي تعامل من يدرج اسمه تحت هكذا تسمية أسوأ معاملة، لذلك بتنا نشاهد في الوقت الحاضر انحساراً في النموذج الثوري، كما وكيفاً، فمثلا كان الشيوعيون زمن الاتحاد السوفييتي ثوريين، وكان عددهم عدة ملايين، وكان لقب ثوري يطلق عليهم، وكذا الحال بالنسبة للقوميين العرب في الوطن العربي. ولكن بعد زوال الاتحاد السوفييتي تناقص عدد الشيوعيين إلى أقل من نصف مليون في جمهوريات الدول المستقلة كافة، وصار لقبهم «رجعيين» بعد أن كانوا تقدميين، وصاروا «يمينيين» بعد أن كانوا سابقاً «يساريين» وأصبحوا «محافظين» بعد أن كان لقبهم «تقدميين». وفي الوطن العربي، في عدة دول منه، صار «المناضل» متمرداً وصار المطالب بالاستقلال وحرية بلده «إرهابياً» وصار القومي العربي المطالب بالوحدة العربية «رجعياً» و«متطرفاً». لقد تداخلت المفاهيم

والمصطلحات. وتبدلت، لأن القوى المضادة فرضت معطياتها ومقولاتها عالمياً. وبعد أن كان النموذج الثوري في مرحلة تاريخية مضت يفرض مقولاته ومفاهيمه ومعانيه، انزوت تلك المقولات والمفاهيم والمعاني مع نموذجها في زوايا وأماكن ضيقة جداً، وغدت صفة «ثوري» تهمة يعاقب عليها القانون في كثير من أجزاء الوطن العربي خلا واحد أو اثنين منه، من ذوي الاتجاه القومي التقدمي النهوضي.

مما سبق، يصبح ممكناً القول: إن الثوري، كنموذج، في الوطن العربي آخذ بالانحسار لا بالانتشار وذلك تحت ضغط التأثير العالمي من جهة، وتحت ضغط السلطات المحلية في أجزاء من الوطن العربي من جهة ثانية، هذه السلطات التي لاتفرق بين الخارج على القانون ممن يضر بمصلحة المجتمع، وبين المطالب بالتغيير لمصلحة المجتمع، وإن كان هذا التغيير المطلوب يكتسب لمسات وبصمات غير عربية في أحيان كثيرة بسبب من الأفق النظري، أو الخلفية الثقافية والنظرية التي تقف وراء بعض الثوريين، أو التي كانت تقف وراءهم.

٥- النموذج التاريخي الأصيل «القومي»

يقال عن حدث ما إنه تاريخي، ويقال عن إنسان ماكذلك، بمعنى أنّ الحدث قد أثر بعمق في مسار التاريخ، وأن الانسان ذاك، يعيش في التاريخ ويعي أحداثه وتقلباته وتتابعاته ويؤثر بها ويصنعها. والأصيل نراه ماثلاً عيانياً أمامنا تمتد جذوره في التاريخ مؤكداً بالوقت ذاته على دور التاريخ في صنع الانسان وشخصيته، ودور الانسان في صنع التاريخ. الأصيل يرى نفسه ومجتمعه حصيلة تراكم تاريخي ويعمل على تجاوز السلبي وترسيخ الإيجابي، وهو في هذا ثوري واع لظروفه وتاريخه. فالنموذج التاريخي الأصيل لايقبل بماهو عليه إلا إذا كان دافعاً له للارتقاء الى الأمام باستمرار، واذا توقف عند شيء فان توقفه عقلي ولسان حاله يقول مع نجيب محفوظ «مايلزمنا هو الفكر الحر المستقل الذي لايقدس تراثاً، لالشيء إلا لأنه

تراث، ولانبهر بمعاصرة، لالشيء، إلا لأنها معاصرة»-٢٣- والتاريخي الأصيل مندمج بمجتمعه مترسخ في وطنه يسعى للوصول بهما إلى الدرجات العُلى، فيتمرد على كل مالايفيد الحاضر العربي والتحضير لبناء مستقبل مشرق. إن الأصلاء يدعون ويساهمون في تشكيل ثقافة قومية أصيلة محورها التاريخ، مدركين تمام الادراك «أن الثقافة العربية كانت ولاتزال المفهوم الأساسي، بل الوحيد لعروبة الأقطار العربية»-٢٤- أضف الى ذلك أن النموذج التاريخي يرى في الحداثة مطلباً ملحاً وضرورياً للعنصر العربي. وذلك، للاستفادة المطلقة من معطيات العصر لصالح الوطن العربي. فرغبة التجديد حاضرة دائماً عند النموذج التاريخي. لأن التجديد بحد ذاته استمرارية طبيعية للسيرورة التاريخية، والتجديد المطلوب ليس مجرد صحوة طارئة، لأن «التحديات التي تواجه العالم العربي والعالم الاسلامي، ليس فقط رد الفعل، بل الفعل، والفعل في العصر الحاضر هو أولاً وأخيراً فعل العقل»-٢٥- وهذا الفعل هو المتصور والمتوقع حدوثه من قبل النموذج العربي الأصيل لإعادة صياغة الشخصية القومية العربية.

وهناك كثير من العرب يشاركون النموذج الأصيل الوعي بالواقع العربي القومي اللامقبول في شكله الراهن، ولكن، دون أن يشاركوه المحاولة في تغيير هذا الواقع المتمثل بالدولة العربية التي أصلّت نفسها وجوداً، مع أنها بالنسبة للأصيل وُجدت خارج التاريخ القومي الذي عاشه الانسان العربي، وخرجت على الشخصية القومية شاقة عصا الطاعة بعد أن دان العرب جميعاً لثقافة واحدة، هي الثقافة العربية الإسلامية الموحِّدة. وهذا يعني بالنسبة للنموذج الأصيل، أن الدين الاسلامي ذاته من أهم مكونات التاريخ العربي، وسيبقى ينظر للاسلام مهما اتسعت مساحته على أنه دين عربي المنشأ والصفة والتكوين، عالمي التوجه. من جانب آخر. فان الانسان الأصيل المنمذج هنا، لديه شعور عميق بالهوية العربية الجماعية المتميزة التي تضم كافة النماذج المدروسة آنفاً، رغم أن بعضها يرفض ذلك الشعور وتلك الهُوية.

إن النموذج الأصيل، قومي الأبعاد، ولاوجود لديه، إلا ذلك الوجود الممتد عبر كافة الأجزاء السياسية المسماة أقطاراً، أو دولاً، فلا ينظر اليها إلا بما يجب أن تكون عليه في دولة يتفاعل فيها المجتمع مع التاريخ.

ومع أن الوضع العربي الراهن، وضع فيه من الصور القاتمة أكثر مما فيه من الصور المضيئة، حتى لكأن العرب يحتاجون اليوم الى أضواء ساطعة للسير في وضح النهار، طبعاً باستثناء النموذج الأصيل الذي لايحتاج الى تلك الأضواء، لأنه نموذج مثقف ثقافة أصيلة ومسيس سياسة قومية، ومدرك أن المستقبل مليء بالأمل رغم أن دروبه مليئة بالعثرات الكبرى كالتجزئة القومية والعداء الاقليمي والطائفية والمذهبية والجهل و . . . الخ وإذا كانت التجزئة من أضخم العوائق، فان التردي الاجتماعي والاقتصادي العربي يساوق التجزئة في الخطورة، هذا عدا تلك الأخطار الكبرى التي تظهر هنا وهناك في بقاع الوطن العربي، ومنها الاتفاقات السياسية والاقتصادية مع عدو الأمس. وهذا كله يشكل الخطر الداهم الدائم على الوجود القومي العربي.

ولذلك يصبح لزاماً تحريض الثقافة باستمرار، حيث اضحت الثقافة القومية والوطنية مطلوبة أكثر من أي يوم مضى، لأن «الثقافة هي المجال الحيوي لاعادة تكوين الانسان في وعيه فلسفياً وفي حريته سياسياً، وفي تحرره اقتصادياً»-٢٦- هكذا تُفهم الأصالة من الأصيل، على أنها تحرر وانعتاق من كافة القيود الماضوية والمعاصرة، مع الاحتفاظ بالاحترام لكل جانب بما فيه من الايجابية والخيرية للانسان العربي في الحاضر والمستقبل. فلا يتقيد المرء بالماضي وبالأسلاف، ولاينبهر بالمعاصرة وبالحاضر الغربي، ليصبح معدوم الشخصية، وبالتالي يصبح الفكر العربي فكراً اقتباسياً، في حين أنه يجب أن لايكون عبارة عن «محاولات مسترسلة تتأرجح بين اتخاذ موقف وتحديد رؤية واختيار منهج، إنه في جملته محاولة متواصلة للبحث عن الطريق»-٢٧- بل يجب ان يكون فعلاً دائماً محدد الرؤية والهدف، وهي، الأخيرة، مهمة القومي الأصيل في كل الأمم والشعوب. فالأصيل يعي دوره

التاريخي وموقعه الكياني القومي والوطني؛ ليؤصل ذاته وكينونته القومية والوطنية مجتهداً العقل والعمل للتخلص من دائه المزمن المر المتمثل بهيمنة الآخر المغاير انتماء وجنساً وثقافة للتخلص من التجزئة ومارافقها وكان لذاك المغاير الدور الأكبر في فرضها ومنحها أسباب القوة والاستمرارية.

رابعاً– عود على بدء

ربما كانت جولتنا سريعة، وربما قصرنا عن الاحاطة بالنماذج المشخصة في المجتمع العربي، وقد تبين لنا أن المجتمع هو «كيان جماعي من البشر بينهم شبكة من التفاعلات والعلاقات الدائمة والمستقرة نسبياً، وتسمح باستمرار هذا الكيان وبقائه وتجدده في الزمان والمكان»–٢٨– غير أن الواقع العربي الراهن يخالف هذا التعريف للمجتمع، لأن العلاقات الحالية بين أبناء الجنس العربي في دُوله التي تكتنفه، هي علاقات غير دائمة وغير مستقرة، هذا عدا عن أن العرب ليس لهم كيان سياسي واحد يجمعهم زمانياً ومكانياً. فالاقتصاد العربي الآن، فيه من أسباب التنافر والتفارق أكثر مما فيه من أسباب التكامل بسبب العلاقات السياسية العربية التي تتبعها العلاقات الاقتصادية البينية العربية، هذا إضافة إلى أن العلاقات السياسية والاقتصادية البينية العربية خاضعة للظروف الدولية وللعلاقات بين هذه الدولة العربية وتلك الأجنبية، ناهيك عما تفرضه التأثيرات الدولية من إحداث قطيعة بين دولة عربية وأخرى.

ماسبق نخلص الى النتيجة القائلة: إن الوضعية الاقتصادية العربية وطبيعة علاقاتها البينية خاضعة وتابعة للأسباب التالية

أولاً– إن الوضعية السياسية العربية والعلاقات السياسية مستجدة بين الأقطار العربية بشكل دائم وغير مستقرة.

ثانياً– ان الوضعية السياسية العربية والعلاقات السياسية العربية خاضعة أكثر من غيرها للتأثيرات الدولية والظروف المحيطة، وهي تعاني باستمرار من شدة وطأة المتغيرات الدولية المتلاحقة ولايستطيع العرب اللحاق بها.

ثالثاً- إن السياسة في الوطن العربي هي التي تحرك الاقتصاد وتحدد مساره وترسم آفاقه.

وكل ماسبق يجعل الأقطار العربية غير قادرة على اللحاق بالمتغيرات والتطورات التي تجري في العالم، وبالتالي غير مدركة تمام الادراك لتلك المتغيرات. مما يؤدي باستمرار الى النتيجة المأساوية المتمثلة باستمرار التفكك الاقتصادي والسياسي العربي، والاهتراء المادي الدائم لأغلب أفراد الجنس العربي.

مسألة أخرى جديرة بالذكر هي: ان أغلب العرب يعيشون حالة اغتراب قومي في أقطارهم العربية، هذا عدا الاستلاب الاقتصادي والعقائدي الذي يلم بهم. وذلك ماأنبأت به النماذج المتعينة سابقاً. فالنموذج التقليدي الجاهل، نموذج اجتماعي كبير يتأرجح في فضاء واسع جداً يمتد من أقصى حدود الفقر الى أقصى حدود الجهل، أما النموذج السلفي المحافظ الذي يؤكد وجوده ودوره بفاعلية وهمية من خلال ثوبه الاسلامي التقليدي الذي يتقمصه، وهو لم يكف يوماً عن الاعلان عن دوره السياسي والثقافي، وبأنه، كان ومايزال يتواجد الى جانب التيارات الحديثة من ليبرالية وماركسية وغيرها-٢٩- ولكن تواجد هذا التيار ونموذجه بقي دائماً في موقع المعارض لأجل المعارضة. وهذا الموقع أضفى عليه موقفاً متطرفاً ضد السلطة السياسية في أغلب الأحيان وتساوره رغبة ملحة في الحلول محلها. وذلك ما جعل رد فعل السلطة السياسية العربية قوياً وقاسياً، وجاءت موقفها تجاهه -السلفي- أكثر تطرفاً، وكانت تُجاريه فعله في مصادرة التاريخ وتفسيره لصالحها في أكثر الأحيان، كما كانت تحاول تفسير النص الديني لدعم مواقفها، في الوقت الذي صادر النموذج السلفي الديني النص الديني لمذهبه السياسي وفسره لصالحه باستمرار.

المسألة الثالثة التي تفصح عن نفسها بوقاحة مستمرة هي: ان الأمية التعليمية والثقافية مابرحت تنيخ بكلكلها فارضة نفسها على المجتمع مُدخلة

معظم النموذج التقليدي تحت ردائها، إضافة الى جزء لايستهان به من النموذج السلفي، وآخرين من النموذج العصري والمتمرد.

المسألة الرابعة، هي: ان الشريحة المتعلمة والمثقفة في الوطن العربي قليلة جداً، وفعلها الاجتماعي يجاري عددها بضعفه وضحالة تأثيره. كما أن بعضاً من تلك الشريحة، إما أنه ملاحق في وطنه، واما أنه فارّ من انتسابه وانتمائه لوطنه وأمته، وأولئك وهؤلاء جعلوا من أوطانهم وأمتهم مواقع آثار يستعيدون اكتشافها لصالح الغرب بعد أن قرؤوها من وجهات نظر غربية وبلغات غربية. كما أن هناك عدداً منهم حاولوا قراءة التاريخ العربي والواقع العربي من خلال قراءتهم للتاريخ الأوربي والواقع الأوربي فكانوا بذلك «يستعيدون التاريخ الأوربي حتى يكتشفوا ويفهموا ذاتهم»-٣٠- ويشكلوا وعيهم وتاريخهم وفق المقياس الأوربي الغربي، فكانوا بذلك يقومون بدور المستشرق الغربي الذي يخدم مجتمعه ووطنه. وقد وجدنا -كعرب- وسنجد أن الغرب الأوربي يرفض أن نكون معاصرين له أو أن نعيش معه في مستوى واحد. إنما يريدنا أن نبقى دائماً جزءاً من الماضي. وهذا ماعبر عنه كيبلنغ بقولته الشهيرة «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا». هذه المقولة تحولت الى شعار أوربي، هو شعار لم يفهمه دعاة المعاصرة الفجة، دعاة الالتحاق بأوربا. وقد بقيت دعوتهم وستبقى محاولاتهم قاصرة بالنسبة لأوربا، وهجينة بالنسبة للعرب. وعلى ذلك فان العصرويين التغريبيين ممن استمرؤوا العيش على أطراف العتبات الثقافية الغربية، سيبقون في وضعهم وموقعهم الذي اختاروه، وهو موقع التابع المنبوذ. وتبعيتهم تلك، ليس سببها منبتهم الإثني وانتماؤهم القومي، إنما يرجع ذلك «لأسباب سياسية ومادية، أي عدم النضوج الطبقي»-٣١- وهؤلاء وغيرهم، يحتاجون الى مراجعة متأنية ودقيقة لازالة الحجاب. وهذه مهمة المثقفين الذي يقودون النماذج الاجتماعية، ومبدأ الحداثة باعتبارها مطلباً ملحاً وضرورياً «فالحداثة هي قبل كل شيء مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور المجتمع بتطوير اقتصاده وانماط

حياته وتفكيره وتعبيراته المتنوعة معتمدة في ذلك على جدلية العودة للأصل وتجاوز التقاليد المكبلة ومحررة الأنا نفسه من الانتمائية الضيقة للماضي لتجعل من الأنية فاعلاً حقيقياً في الذات والمجتمع، ومن الإقبال عنصراً معياراً للفكر والفعل»-٣٢- فالحداثة بهذا المعنى فعل تاريخي يعتمد على شعارين هما: العقلانية والديمقراطية. وماأحوجنا، كعرب، الى الحداثة وشعاراتها حتى نتمكن من الانتقال من حالة التعدد الاجتماعي الى حالة التوحد الاجتماعي، ومن حالة التخلف بكافة مضامينها وأشكالها، الى حالة التقدم والنهوض والرقي. وذلك ممكن إذا ماتم تعديل الخطاب السياسي العربي وتطويره ليقوم بدوره الحقيقي بردم الهوة بين الأعلى الاجتماعي والأدنى الاجتماعي، وإلغاء المبدأ القائل:

إن الظلم في السوية عدل في الرعية

خامساً- آراء ونتائج ومقترحات:

١- إننا لانستطيع إطلاق مصطلح «مجتمع عربي» بإطلاق المعنى على الجنس العربي بكافة أفراده، لأن العرب يعيشون في أقطار مستقلة وذات صبغة سياسية متخالفة ومتميزة، ولكن يجوز القول بجماعة بشرية عربية واحدة وانتماء عربي واحد موزع في مجتمعات عربية متهيكلة في دول الجامعة العربية. وحين يقال «مجتمع عربي» ففي ذلك شيء من التجاوز المرغوب والمطلوب. وهو مصطلح شبيه بالمصطلح «مجتمع دولي» وأقرب مايمكن أن يوصف به التجمع الاجتماعي العربي هو أنه «مجتمع خديج»؟.

٢- ان العنصر العربي يندرج بأكبر نسبة منه في النموذج التقليدي الجاهل: وذلك بسبب تحكم ظاهرة الأمية «الكتابية» ومعها الأمية الثقافية-٣٣- إضافة لضحالة المؤسسات العلمية والأكاديمية التي عليها الاضطلاع بمهمة وضع الدراسات والأبحاث اللازمة لتجاوز أزمات المجتمع العربي القطري، والقويم بشكل عام، وبالتالي لتطوير هذا المجتمع.

٣- ان ظاهرة التقليد عند العرب، ظاهرة أفقية، حيث يقلد الأدنى

للأعلى، والجاهل للمتعلم، والسلفي للسلف الصالح، والعصري للأوربي، وخاصة قادة النماذج وطلائعهم من الذين أكدوا على «الاستيراد والاقتباس من الحضارة الغربية، أو التقليد والإحياء للتراث العربي» -٣٤- كما يلاحظ بشكل ملفت للنظر تضخم ظاهرة الاغتراب والتغرب في الوطني العربي، وهذا ماتظهره نسبة الراغبين بجنسيات غير عربية ممن يضمر انتماؤهم، وينمو قلقهم الانتمائي واحساسهم بالدونية تجاه الآخر الغربي.

٤- من البساطة بمكان أن نلاحظ ضعف الظاهرة الحزبية في الوطن العربي بمعناها الايجابي، رغم وجود الكم الكبير عددياً للأحزاب القليلة الأعضاء، وكذلك وجود دول عربية عديدة تحظر نشاط الأحزاب والمنظمات السياسية لتجعل الفعل السياسي وقفاً على النخبة المتسيّدة التي تفرض آراءها ورغباتها على المجتمع دونما أي اعتبار له.

٥- ان النزعة الفردية عميقة جداً لدى الانسان العربي، أضف الى ذلك نمو ولاءات كثيرة، كالقطرية والمذهبية والعشائرية و. . . الخ على حساب الولاء القومي. وذلك بسبب الجهل السياسي من جهة، والخطاب السياسي العربي القائم على مقولات غير قومية في أغلب الأماكن والأحيان.

٦- ان المثقف العربي، هو مثقف سلطة، وتابع للسلطة خائف منها دائماً، ويشاركه تبعيته وخوفه كثير من أفراد الجنس العربي الذي درجوا على «تقديس ممثلي السلطة والخضوع لهم والخوف والحذر الشديد منهم، كما درج ممثلو السلطة على الاستبداد والاغتصاب والاستغلال براحة ضمير تامة. كما أنهم يشجعون عند الشعب كل استعداد للخضوع والتسليم والمسكنة والذل» -٣٥-

٧- ان التيار القومي التاريخي مابرح يقاوم كافة مشاريع السلب والتغييب الذاتي والقومي ومحاولات دفن التاريخ والحاضر لحساب قومنات هجينة، وتضخيم الأمور والأشياء ومنحها مالاتستحق من الاهتمام من قبل دعاة القوميات الجديدة.

٨- ان العنصر العربي في العصر الحاضر يعيش أسوأ مراحله التاريخية وأردأ أزمانه ومنها: زمن جمهورية الرعب وأم المعارك؟! . زمن زهوة الذي يسعى لأن يحل محل زمن الانتفاضة، وزمن الادعاء بالانتساب للنبي -ص- زمن الحكم بكتاب الله وسنته على الشعب، والحكم على كتاب الله وسنته من قبل السلطة. زمن استرضاء عدو الأمس. . . إنه زمن انعدام الوزن العربي معنوياً وقيمياً وقومياً ووطنياً واقتصادياً. ولذلك فان العرب لم يستطيعوا حتى تاريخه وضع مشروع قومي تاريخي متكامل، أو ذي أبعاد واضحة لتطبيق مشروع الحداثة الذي ينشدونه. والذي حدث، ومايزال يحدث، هو أن القادة الجدد ومنذ مرحلة الاستقلال، شغلوا أنفسهم بكيفية إيجاد طرق لإقناع الناس «بأنساق الأفكار التي يحملونها في عقولهم. . . وفي ضوء ذلك تحولت الأيديولوجيا في مجتمعات مابعد الاستعمار، الى شكل من أشكال الديانة السياسية»-٣٦- بينما المطلوب، هو، فعل اجتماعي جماعي قومي يحقق تحقيق الذات وتجديدها؛ ولكن ليس على طريقة أدونيس بالعنف ودفن الماضي كما طالب في ثابته ومتحوله-٣٧- فالعنف لايُحدث تحديثاً ولاتجديداً بقدر مايحدث تدميراً للبنى قبل تكوين البنى البديلة التي يمكن أن تتكون بعد دراسة وتمحيص وقناعة شعبية بتلك التصورات المستقبلية بنسب مقبولة على الأقل. فالتحديث لايتحقق إلا بالتراكم الذاتي القائم على الاضافة الى «ماهو كائن وتبديل بعض منه مع المحافظة على هويته التاريخية»-٣٨-

هكذا نستطيع أن نجدد كياننا وثقافتنا ونعيد تشكيل وعينا، وليس بواسطة العنف أو العصا السحرية الغربية، فهذان الأخيران لايحققان شيئاً، لأنهما لايوجدان إلا خارج حدود العقل والواقع. وأما من يقع عليه فعل التجديد ومهمة التحدث، فهم أولئك المؤمنون بالعقلانية والديمقراطية وبانتمائهم القومي. وهم:

«المثقفون السياسيون والسياسيون المثقفون»

المصادر والمراجع

١- حليم بركات- المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية -ط٢- بيروت ١٩٨٦-ص١٣

٢- هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي- الدار المتحدة للنشر -ط٢- بيروت ١٩٧٥ - ص١٣٥

٣- سمير أمين- أزمة المجتمع العربي- دار المستقبل العربي- ط١- القاهرة- ١٩٨٥- ص١٢٣

٤- الامام النووي- رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين- تحقيق رضوان محمد رضوان- مطبعة كرم- دمشق- د.ت -ص٢٣٠- الحديث ٥٠٧

٥- محمد سعيد رمضان البوطي - السلفية مرحلة زمنية مباركة لامذهب اسلامي- دار الفكر (ط١)- دمشق ١٩٨٨ ص٢٢٢

٦- سمير أمين- أزمة المجتمع العربي- م.س- ص١٦٦

٧- محمد سعيد البوطي- السلفية مرحلة زمنية مباركة- م.س- ص٢٣

٨- محمد سعيد البوطي- المرجع السابق- ص٢٢٢

٩- طيب تيزيني- من التراث الى الثورة- دار دمشق- ط٣- دمشق ١٩٧٩ ص١٥١

١٠- سمير امين- بعض قضايا للمستقبل- دار الفارابي- ط١- بيروت-١٩٩٠- ص١٣٧

١١- مالك بن نبي- شروط النهضة- ترجمة عمر مسقاوي- عبد الصبور شاهين- دار الفكر- ط١- دمشق١٩٧٩- ص٩٠

١٢- على أومليل- الاصلاحية العربية والدولة الوطنية- دار التنوير - ط١- بيروت- ١٩٨٥-ص١٦

١٣- محمد عابد الجابري- التراث والحداثة- مركز دراسات الوحدة العربية- ط١- بيروت- ١٩٩١- ص٦٠

١٤- نجيب محفوظ- مجلة المعرفة السورية- العدد ٣١٨+٣١٩ لعام ١٩٩٠ ص٢٣١

١٥- لمزيد من الاطلاع على النزعة الاستهلاكية، انظر بحثنا: نحو منظومة عربية للقيم، مجلة المعرفة العدد٣٣٣

١٦- هشام شرابي- مقدمات لدراسة المجتمع العربي- م.س-١٢٣

١٧- شارل مالك- المقدمة- ق١- دار النهار- ط١- بيروت ١٩٧٧- ص٣٥٨

١٨- شارل مالك- المقدمة- م.س- ص٣٧٢

٢٠- انظر المقابلة مع حسن حنفي- مجلة الوحدة- العدد٩٦ ص١١٠ ومابعد

٢١- هشام شرابي البنية البطركية- دار الطليعة- ط١- بيروت- ١٩٨٧ ص٣٢

٢٢- احمد زايد، الدولة في العالم الثالث- دار الثقافة-ط١- القاهرة- ١٩٨٥ ص١٦٨

٢٣- نجيب محفوظ- مجلة المعرفة- م.س- ص٢٣١

٢٤- أحمد زايد- الدولة في العالم الثالث- م.س- ص١٦٨

٢٥- محمد عابد الجابر- وجهة نظر- مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت ١٩٩٢-ص٤٠

٢٦- غانم هنا- ندوة الوحدة العربية- منشورات حزب البعث- القيادة القطرية- ص٦٦٥

٢٧- محمد عابد الجابري- التراث والحداثة- م.س- ص٣٥

٢٨- غسان سلامة وآخرون- المجتمع والدولة في الوطن العربي- مركز دراسات الوحدة العربية-ط١- بيروت- ١٩٨٨- ص٣٧

٢٩- سمير أمين- أزمة المجتمع العربي- م.س- ص١٢٣

٣٠- عبد الله العروي- الايديولوجيا العربية المعاصرة- دار الحقيقة- ط٤- بيروت- ١٩٨١- ص٤٦

٣١- سمير أمين- أزمة المجتمع العربي- م.س- ص٢٠٨

٣٢- فتحي التريكي+رشيدة التريكي- فلسفة الحداثة- مركز الانماء القومي- ط١-بيروت- ١٩٩٢ص٢٢

٣٣- الأمية الثقافية مصطلح ينسحب على كافة المتعلمين الذين يجهلون حقوقهم وواجباتهم، ولم يحصلوا من المعارف غير المعلومات التي تلقوها على مقاعد الدراسة لنيل الدرجة العلمية.

٣٤- جورج طرابيشي- الدولة القطرية والنظرية القومية- دار الطليعة- ط١- بيروت ١٩٨٢ ص٧٠

٣٥- احسان مراش- المدخل الى تطبيق الماركسية في الواقع العربي- دار الحقيقة ط١- بيروت ١٩٧٥- ص١٤٦

٣٦- احمد زايد- الدولة في العالم الثالث -م.س- ص١٨٤

٣٧- أدونيس- الثابت والمتحول- دار الطليعة- ط١- بيروت ١٩٧٤- أنظر المقدمة.

٣٨- فتحي التريكي+رشيدة التريكي- فلسفة الحداثة- م.س- ص٢٢

المـرأة في الخطاب الثقافي العربي

د. كريم أبو حلاوة

مقدمة:

هذه الدراسة هي محاولة قراءة للنص الذي انتجه الفكر العربي، حول القضية النسائية باعتباره مادة الخطاب ومحتواه، فمفهوم الخطاب، يحتوي النص ويصيغه في دائرة أوسع تشتمل على شروط تلفظه وتداوله في مجال حيوي نشيط هو الفضاء الاجتماعي، حيث تتعدد المقولات وتختلف المفاهيم، متحولة من شكل الى آخر ضمن نظمها اللغوية والدلالية، بذلك يكون النص النظري مجالاً

* د. كريم أبو حلاوة: باحث من سورية، دكتوراة في الفلسفة، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

للحرية، ومكاناً رحباً متعدد السطوح والمستويات، وتكون القراءة احتمالاً من احتمالات النص العديدة، فلم يعد الخطاب النظري خطاب ماهيات وحقائق مطلقة، بل مجال مفتوح على الاختلاف والمغايرة، تعمل على تشكيله قوى وسلطات وتتحكم في انتاجه استراتيجيات وبنى مكوِّنة منه احدى الممكنات التي تتدرج في سياق الممارسة الاجتماعية.

في ملامح الخطاب:

تكشف محاولة تحليل الخطاب الثقافي العربي، حول قضية المرأة عن تنوع واسع لهذا الخطاب وتعدد لمستوياته، سواء من حيث الشمولية أو العمق. فهو خطاب غير متجانس يشتمل على المحافظين والاصلاحيين والمتنورين ودعاة تحرر المرأة. ولا يخفى ان هذه الاتجاهات المختلفة تتقاطع مع/ وتعبر عن الايديولوجيات المتعددة السائدة في المجتمع العربي أو التي تحاول أن تسود. غير ان أبرز ملمح لهذا الخطاب هو توفيقيته، وافتقاده الجذرية ورسم الحدود الواضحة بين الجوانب المختلفة للمسألة، التي تنطوي على مستويات عديدة وتتصل بجوانب علمية مختلفة، تبدأ بالبيولوجيا وعلم النفس، لتطال القيم والجماليات وتتكشف في السياسة والايديولوجيا. وهذا ما يفسر جزئيا صعوبة احراز تقدم ملموس ومضطرد في اشكال ودرجات تفهمها عند الاغلبية الكبرى من الناس. فهي ترتد الى جذور تتعلق بالاعراف والتقاليد السائدة والمعتقدات الدينية ومنظومة القيم الاخلاقية.

لهذا لم تتمكن البحوث والدراسات والدعوات العديدة التي تبني مشاريع تحررية من اختراق المخيال الاجتماعي الذي يختزن كل الارث الثقافي والحضاري ويمتلك العديد من الأحكام المسبقة والمحظورات.

من هنا تأتي ضرورة الوعي بالمغيب والمنسي والمكبوت، الهاجع في أعماق الشخصية والمجتمع. على ذلك ستكون اولى مهمات هذه المقاربة

تفكيكية في محاولة لاظهار ما يحتجب من أوليات مولدة للمعتقدات السائدة، بالاستناد الى تحليل المخزون الثقافي الذي ينطوي على: أ- المعتقدات الدينية وصلتها الوثيقة بقضية المرأة. باعتبار ان الوعي الديني يشكل احد العناصر الهامة التي ترفد المخزون الثقافي ويساهم في تشكيل معالمه الاساسية. ب- التيارات الفلسفية والايديولوجية السائدة والتي تساهم في تكوين رؤية العام. جـ- الحس المشترك، الذي ينطوي على الحس العفوي والقيم والاعراف وخصائص النفسية الاجتماعية، بالاضافة الى د- العادات والتقاليد التي تمارس في الحياة اليومية، أي الجانب السلوكي من الحياة الاجتماعية. ولمزيد من التعرف على الملامح العامة للخطاب الثقافي العربي، سوف نستعرض من خلال النصوص كيفية تناوله للقضايا الاساسية التي تتعلق بالمرأة.

مكانة المرأة وموقعها في بنية المجتمع العربي:

ليست العلاقة بين المجتمع العربي والمرأة العربية علاقة بسيطة، حيث لا يصبح الحديث عن المجتمع العربي انطلاقا من سماته البنيوية العامة، واعتبار ذلك يغطي الحديث عن المرأة العربية، كما لا يمكن الحديث عن المرأة بدون تناول العلاقات الاجتماعية والبنى التي تتيح تلك العلاقات. باعتبار ان هناك ثمة خصوصية لموقع المرأة ضمن تلك البنية، تخضع لعلاقة دائمة من التأثير والتأثر المتبادل. خصوصا وان المسألة تبدأ في معاش الناس في واقعهم اليومي، في سلوكهم وطرق تفكيرهم وهي ليست وليدة اللحظة، فهي تتصل بوجود النوع الانساني وانقسامه حسب تفكيرهم وهي ليست وليدة اللحظة، فهي تتصل بوجود النوع الانساني وانقسامه حسب الجنس الى نساء ورجال، وما ترتب على هذا الانقسام من حديث عن الفروق، كثيرا ما اتكأ على معطيات التشريح والبيولوجيا ليستخلص نتائج تؤكد الافضلية والتفوق للرجل، مع أن معطيات البيولوجيا تشير الى وجود

عناصر الذكورة والانوثة في كل انسان . وليس لهذا العلم علاقة بالدلالات والصفات القيمية التي ألصقت -باسمه- بالرجولة والانوثة ، كمفاهيم أصبح لها دلالة مختلفة على الصعيد الاجتماعي ؛ من خلال شحنها بمضامين ثقافية أخلاقية لاحقة عليها . هذا لا يعني أن الفروق والتمايزات التي تكرست خلال المسيرة التاريخية الطويلة التي قطعها الجنس البشري لم تستند الا للوهم والايديولوجيا . حيث أن أول مفاصل التمايز رجل-امرأة قد وجد في التقسيم الاجتماعي للعمل ، وما ترتب عليه من وظائف وادوار مما أفسح امكانات مختلفة وأتاح فرصا اضافية عمقت الفروق ، وما نتج عنه بالتالي من مكانة متميزة تبوءها الرجال . مذ ذاك وجدت اولى المغالطات التي نسبت للمرأة الضعف والعاطفة والانفعال ، واعتبرتها من مقومات شخصيتها الاساسية ، متناسية ما للوظائف والادوار التي أنيطت بالمرأة من آثار على شخصيتها فتم الخلط بين ما هو بنيوي أصيل وما هو لاحق دخيل . هذا اذا أهملنا معطيات الانتروبولوجيا ، وما قدمته دراسة الاساطير من مؤشرات دلت على وجود فترات تبوأت فيها المرأة مكانة رفيعة في المجتمع[1] .

يتصف المجتمع العربي -باتفاق معظم الباحثين- بأنه مجتمع ابوي تراتبي يتم بسيطرة الأب في مجال الاسرة ، التي تفضل الكبار على الصغار ، والذكور على الاناث وتتميز بالاجماع المبني على القسر أو الطاعة أو كليهما . لكن هذا يجب الا يغيب الصفات الايجابية والمزايا التي توفرها العائلة العربية لابنائها ، فهي تقدم لهم الاطمئنان النفسي والاشباع العاطفي ، بالاضافة الى توفيرها الحماية والحنان مما يجعلها ملاذا لابنائها وواحة يستريحون فيها من عناء الحياة .

ومع ان تغيرات مهمة قد بدأت تطال العائلة فيما يتعلق بالزواج ،

١- تشكل دراسة فراس سواح «لغز عشتار» واحدا من مؤشرات ودراسات عديدة يمكن الرجوع اليها فيما يخص هذا الموضوع .

وحجم العائلة، والتربية، الا أن القسم الاعظم من الأسر مازال يمارس الشكل التقليدي للتربية، التي تكرس الامتثال والخضوع والتي تشكل الى جانب التعليم التلقيني المباشر أهم الركائز لخلق شخصية نمطية وفق المعايير السائدة، حيث تقتل في الفرد أي نزوع استقلالي جاعلة منه شخصية قابلة للدمج، وكثيرا ما يطلق على هذه الممارسة (قابلية التكيف) بهدف تبريرها.

في حين يعمد أسلوب آخر من التربية الى تقوية ثقة الفرد بنفسه، ويعزز فيه ملكة الاعتماد على الذات وينمي حسه النقدي. ولا يخفى ما للتعليم القائم على الحوار وتشجيع روح المبادرة، من قدرة على تفجير طاقات الفرد وابراز مواهبه. عندها فقط يصبح التعليم جزءا عضويا من الشخصية الديناميكية للانسان، وليس مجرد كم جامد من المعلومات لا يربطه بالحياة سوى أوهى الصلات. وقد دعمت هذه الآراء بنتائج قدمت في مجال التربية المقارنة وعلم النفس التحليلي. ففي احدى الدراسات التي قام بها عالم النفس الامريكي «ميلر» لقياس القدرة على الابتكار عند المتفوقين من طلاب كلية الهندسة المعمارية في كل مكان من اليابان والولايات المتحدة الامريكية، اكتشف وجود علاقة مباشرة بين التفرد والاستقلالية، وبين القدرة على تخيل وابتكار تصاميم فريدة وجديدة، مما يؤكد عمق العلاقة بين الاستقلالية والابداع[٢].

يكمن للعلاقة بين الجنسين، بما تتضمنه من مواقف ازاء القيم والعادات السائدة في قضايا الزواج والجنس والحب، ان تشكل أساسا يمكن أن تبنى عليه اعادة تفسير المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بتلك القضايا، مما يسمح باعادة ربط الفكر بجذوره الاجتماعية، ويضعه ضمن سياق تاريخي حضاري، بذلك تصبح كل من الظواهر السابقة مسائل متعلقة بالحب

٢- انظر: عبد الله محمود السليمان: عوامل الابتكار في الثقافة العربية المعاصرة، مجلة العلوم الاجتماعية الكويتية؛ ربيع ١٩٨٥.

والجنس التي كثيرا ما غيبت وتم السكوت عنها واعتبرا من المحرمات التي يُحظر دخول عوالمها. «ان للمحظور في نظرنا مدلولين متعارضين. فهو يشير من جهة الى ماهو مقدس مكرس، ومن جهة أخرى الى ما هو خطير ومحرم ومدنس... ويتبدى المحظور اساسا في صورة قيود ودواعي لا تقوم على اساس عقل ومنطق... فالمحظور تحريم مفروض من الخارج[٣]». هذا في نفس الوقت الذي تحظى به باهتمام فئات اجتماعية واسعة وخصوصا الشباب. ومع انه للأسف لم تتوفر احصاءات ودراسات تشير الى الوقت والمعاناة اللذين يهدران من حياة الشباب في التفكير في المسائل المتعلقة بالحياة العاطفية والجنسية عند الطرفين، الا أنه يكفي كمؤشر للدخول الى عالم العلاقات الحميمة التي تربط الافراد، للتعرف عن كثب على نمط الاحاديث والقصص وحتى النكات التي تروى في جلسات كهذه والتي تحمل دلالة التعبير عن درجة الاهتمام بهذه الموضوعات من جهة وتشكل نشاطا تعويضيا وشكلا من أشكال اعادة التوازن من جهة أخرى.

أما ظاهرة الحب فقد درست وتم التعبير عنها بمختلف الاشكال الابداعية في الفن والأدب والفلسفة وعلوم الانسان كافة. واذا كان متعذرا الاتفاق على ماهية الحب وتحديد أهم سماته، فالاكثرية متفقة على ضرورته، هذه الضرورة النابعة من كونه فعالية انسانية عليا تحتوي الحسي والروحي، المفيد والممتع.

ومنذ سقراط اقترن المفيد بالجميل، ودائما كان المحبوب هو المرغوب والجميل. لهذا السبب نجد ان قصائد الحب هي نفسها قصائد الغزل في الشعر العربي قديمه وحديثه. وسواء اعتبر الحب العذري هو النموذج الاسمى للحب والذي ينكر أي علاقة ظاهرة بالجنس في الوقت الذي ينطوي فيه على رغبات جنسية عميقة[٤].

٣- فرويد: الطواطم والتابو، ص١٣٠

٤- انظر: جلال صادق العظم، في الحب والحب العذري، ص١٠٨.

أو تم ربط الحب بالغريزة بحيث يصبح صياغة جمالية للمسألة الجنسية[٥]، ففي الحالتين هناك اختزال للحب الى أحد مكوناته. واذا كان العشاق هم الاقدر على ولوج عالم الحب وعيشه كتجربة وجودية فريدة فان الحب كالجمال نشعر به ونعيشه دون أن نتمكن من ادراك طبيعته واصله، مع ان هناك العديد من الفرضيات التي حاولت تفسير هذه الظاهرة[٦].

والذي يهمنا في هذا المجال ان للحب بالاضافة لبعديه الجمالي والمعرفي بعداً قيماً[*] يجعله واحدا من المفاهيم الاجتماعية الضاغطة، مثل التربية والشرف والغنى والزواج والعنوسة والانجاب... الخ.

في محتوى الخطاب:

ان أكثر ما يلفت النظر في الخطاب الثقافي العربي عند تناوله قضية المرأة، هو هذه الازدواجية والتناقض في المسميات والصفات التي يطلقها على المرأة. فهي من جهة رمز الحياة والخصوبة والحنان تمثل الارض والنبع والعطاء... الخ.

ومن جهة ثانية هي الشر والشيطان والافعى، تتصف بالمكر والخيانة والضعف. تغطي هذه المسميات وتعبر عن اتجاهات المحافظين والاصلاحيين ودعاة تحرير المرأة. ولمقاربة أفضل لهذه الاتجاهات سوف نتناول ببعض التفصيل كلاً منها على حده.

٥-انظر كمثال من الادب المكتوب: الف ليلة وليلة من التراث، ورواية وليمة لأعشاب البحر حيدر حيدر ورواية الرحيل بين السهم والوتر لحليم بركات من الادب المعاصر.

٦- هناك فرضيات عديدة حاولت تفسير تلك الظاهرة ففي حين يقول «فرويد» بفرضية توحد الدافع الجمالي مع الدافع الجنسي يقول «اريك فروم» بفرضية الاصل الطفولي للحب.

*) يقول ميشل فوكو: «ان ما يميز المجتمعات الحديثة ليس كونها حكمت على الجنس بالبقاء في الظل، بل كونها محكوماً عليها بالتكلم عنه دائماً وابرازه على انه هو السر». إرادة المعرفة، ص٣٣.

١ - الاتجاه المحافظ التقليدي :

يرى انصار هذا الاتجاه ان المرأة كائن ضعيف عقلا وجسماً، لذلك لا بد أن تخضع للرجل إشرافا وحماية؛ وتنحصر وظيفتها في تأدية هدف واحد هو الزوجية والأمومة ومتطلباتهما. ويرون في اختلاط المرأة وخروجها الى العمل العيب والفساد. هذا في نفس الوقت الذي يتحدث فيه هؤلاء عن المساواة انطلاقا من النص الديني «يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم» الحجرات.

هذا ومع أن «سيد قطب» يقر بأن الاسلام قد كفل للمرأة مساواة تامة مع الرجل من حيث الجنس ومن حيث الاهلية للملك والتصرف الاقتصادي، غير أنه يضيف أن التساوي من الناحية الدينية لا يلغي التفاضل في بعض الملابسات المتعلقة بالاستعداد، والدربة والتبعية[٧]. وعليه فهو يفسر ايثار الرجل بضعف نصيب المرأة في الميراث بالتبعية التي يقوم بها الرجل في الحياة من اعالة ومسؤولية: اما قوامة الرجال على النساء «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم». فذلك مرده الاستعداد والدربة والمرانة وذلك بسبب تخلص الرجل من تكاليف الأمومة بحيث يتاح له مواجهة أمور المجتمع فترة اطول. علاوة على أن تكاليف الامومة تنمي في المرأة جانب العواطف والانفعال، بقدر ما ينمو في الرجل جانب التأمل والتفكير[٨]. أما تفسير هذا الخطاب لعمل المرأة في الغرب فهو «يحسن بنا أن نذكر أن الغرب اخرج المرأة من البيت كي تعمل، لان الرجل هناك نكل عن كفالتها واعالتها الا أن يقتضيها الثمن من عفتها وكرامتها لهذا فقط اضطرت المرأة أن تعمل[٩]».

٧- سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الاسلام، القاهرة، ١٩٥٢ ص٥٤

٨و٩-سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الاسلام، القاهرة، ص٥٧.

على نفس الأسس يرى راشد الغنوشي زعيم الحركة الاسلامية في تونس «ان المطالبة بحقوق المرأة بدعة استعمارية مطلوب منها فسخ ضمير الامة[١٠]» . هذا في نفس الوقت الذي يرى فيه بعض أنصار هذا الاتجاه بان الإذن القرآني بضرب الزوجات امر في صالحهن، فهو يتفق مع مكتشفات علم النفس ويوفر للزوجة لذة مازوخية تساعد على اخضاعها للزوج[١١]. علما بأن تفسيراً آخر لنفس الآية القرآنية(*) يعارض هذا الفهم ويرى أن الضرب ليس مقصودا بمعناه الحرفي بل بمعنى أخذ موقف الشدة[١٢]. ومن أغرب الفتاوى أن يفتي أحد مشايخ الازهر قائلا «انه ليس لختان المرأة أية دواع شرعية أو أخلاقية أو طبية، ولكنه مع ذلك قد يكون مكرمة للرجل[١٣]» لماذا هو مكرمة للرجل اذا؟!

أكثر من ذلك وفيما يتعلق بعمل المرأة وتعليمها هناك من يقول «ليس في صالح الشرق أن يفسح المجال لنسائه لكي يخرجن الى ميادين الكسب. . . لأن المرأة التي تنصرف الى الأعمال الخارجية تفقد اسرتها وأولادها وزوجها من الراحة على قدر ما تربح من المال خارج المنزل[١٤]» . ولايختلف الامر كثيرا حين يتعلق بتعليم المرأة في مصر، ان الدين الاسلامي

١٠- شكري لطيف الاسلاميون والمرأة ط٢، تونس بيرم للنشر، ١٩٨٨، ص١٨ .

١١- مصطفى محمود: حوار مع صديقي الملحد، مطابع روز اليوسف، القاهرة، ١٩٧٤ ص٤٧-٤٨ .

١٢- محمد شحرور: الكتاب والقرآن،

١٣- محمد شلتوت: الفتاوى: دراسة لمشكلات المسلم المعاصر، ط٢، القاهرة، ١٩٦٥، ص٣٣٢ وما بعدها

*) «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم، فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان كبيرا» النساء/ ٣٤ .

١٤- محمد جميل بيهم: المرأة في الاسلام وفي الحضارة الغربية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠ ص٩ .

كان الدافع وراء عدم ارسال بناتهم الى المدارس بينما يسمحون لهن بالعمل في المصانع[١٥]، كيف يمكن للمرأة أن تعمل في خدمة المنازل والشركات والحانات والنوادي الليلية وتحرم من حقها في التعليم، من الواضح ان اللجوء الى الدين الاسلامي لتبرير وتسويغ هذه المواقف اللاعقلانية هو من باب الحق الذي يراد به باطل.

٢- الاتجاه التنويري الاصلاحي:

هو اتجاه توفيقي في الخطاب العربي، ويمثل فكر غالبية الرجال والنساء حول قضية المرأة. يعترف هذا الاتجاه للمرأة بحق العمل والتعليم ولكن في نطاق معين، ينسجم مع طبيعتها ولا يتعارض مع التقاليد الموروثة. يرى هؤلاء في عمل المرأة خارج المنزل فرصة لزيادة دخل المنزل، بحيث تتمكن من القيام بالوظائف والادوار المناطة بها اجتماعيا. يقول محمد شحرور «لم يمنع الاسلام المرأة من العمل من الناحية الشرعية في كل مجالات الحياة والانتاج، وانما الظروف الموضوعية التاريخية هي التي تحدد عمل المرأة[١٦]».

يدعو أحد أصحاب الخطاب التنويري الى تأويل وفهم جديد للمرأة، انطلاقا مما ورد في الكتاب من حدود قابلة للفهم واعادة الصياغة ويتحدث عن مجموعة أخطاء ارتكبت عند تقييم وضع المرأة واعتبرت أخطاء في صلب المنهج وتتضمن: أ- عدم التفريق بين آيات الحدود وآيات التعليمات كما وردت في أم الكتاب وكذلك بالنسبة للاحاديث النبوية.

ب- الاعتقاد بان ما حصل اثناء حياة النبي (ص) في حق المرأة هو كامل تحريرها، علما بان وضع المرأة يشبه وضع الرق ولا يتم حله الا عبر مرور الزمن.

١٥- زينب محمد زهري: التغير الاجتماعي والتغير الاقتصادي للمرأة، الفكر العربي، حزيران ١٩٩١ص١٠٦.

١٦- محمد شحرور الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، دمشق، ١٩٩٢ ص٦٢٥.

جـ- عدم فهم بعض الآيات التي ورد بها لفظ النساء بسبب عدم فهم نظرية الحدود، ولأنه في سياق التطور التاريخي كان الرجل هو المسيطر في المجتمع فتم تفصيل الاسلام متناسبا مع الرجال تماما[١٧].

ويذهب الى امكانية فهم الاسلام فهما معاصرا، يتناسب مع طبيعة المرحلة التاريخية ودرجة التطور الحضاري للمجتمع. ففي مسألة تعدد الزوجات مثلا يقول: ان تم منع التعدد نكون قد وقفنا عند الحد الأدنى من حدود الله، واذا سمحنا بالتعدد حتى الاربعة نكون قد وصلنا الى الحد الأعلى، على أن تكون الزوجة الأولى غير مشروطة (بكرا أو ثيباً) والأخريات ثيبا (أرامل أو مطلقات). ويدفع بقضية المرأة الى الحد الأقصى الذي يسمح به الفكر الديني عندما يقرر «على المرأة المسلمة أن تعلم، أن لها الحق أن تنتخب وتُنتخب وتشارك في ممارسة أعلى مراكز المسؤولية في الدولة الاسلامية، حتى رئاسة الدولة ويحق لها أن تصلي الجمعة مع الرجال، وتشارك في ممارسة مهمات السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، على أن تكون مؤهلة لذلك[١٨]». هذا وقد شهد هذا التيار وجود مدافعين جريئين عن حقوق المرأة السياسية[١٩]. يأخذ الكثيرون على هذا التيار تقلبه وعدم جذريته فهناك من يرى انه «يتأرجح بين الجرأة والخوف ويشكل مزيجا من التقليد والموروث والتحرر والاصلاح والتقدم والرجعية[٢٠]».

٣- دعاة تحرر المرأة:

ينادي هذا الاتجاه بمساواة الرجل والمرأة من حيث العمل خارج المنزل

١٧- محمد شحرور الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، ص٥٩٣- ٥٩٥.

١٨- نفس المصدر ص٦٢٥.

١٩- انظر خالد محمد خالد: من هنا نبدأ، ط٨ القاهرة، ١٩٥٤، ص١٧٤.

٢٠- انظر زينب محمد زهري: التغير الاجتماعي والنشاط الاقتصادي للمرأة، مرجع سابق ص١١٠.

على مختلف الصعد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ويطالب بكامل حقوق المرأة في التعليم والعمل والمساواة في الحقوق والواجبات.

يوضح أنصار هذا الاتجاه ان ذلك لا يعني تخلي المرأة عن مسؤوليتها الاسرية شريطة ان يقوم المجتمع بتوفير مستلزمات تأديتها لهذه الرسالة. ومنذ قاسم أمين أول داعية للتحرر النسائي، الذي حاول طرح جذور المشكلة على طاولة البحث، حاول أنصار هذا الاتجاه ربط القضية النسائية بتحرر المجتمع ورأى الكثير من ممثليه أن تحرر المرأة مشروط بتحرر المجتمع، وذلك عبر التركيز على أهمية الجانب السياسي في عملية التغيير الاجتماعي. ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه نوال السعداوي التي تناولت في العديد من دراساتها القضية النسائية من مختلف وجوهها. ومن باب التذكير بأهمية المسألة يقول هشام شرابي «اننا لا نعرف حقيقة وضع المرأة في مجتمعنا ونحن بشكل لا شعوري نرفض مجابهة هذه الحقيقة ونتناساها، وبالتالي نسدل الستار على أهم مشكلاتنا الاجتماعية وأكثرها تعقيداً[٢١]».

وعلى نفس الأرضية ترى سلوى الخماش أن المجتمعات المعاصرة قد استبدلت الوأد المادي بالوأد الاجتماعي[٢٢]. وهناك من ربط بين الكبت والسلطوية العائلية والدينية وبين الحفاظ على اللامساواة بين الجنسين واعتماد اللاعقلانية في الأخلاق الشخصية والعامة[٢٣]. غير أن هذا الاتجاه والذي حمل ايديولوجيا وصفت بالتقدمية وأعطى رؤيا أفضل في العديد من المسائل، بقي ردة فعل تحاول الرد على الاضطهاد بمثله. كما أنه اتكأ على علم النفس الفرويدي بشكله المسيطر غير النقدي، متجاهلا كتابات هامة

٢١- هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بيروت، ١٩٨٠، ص٨٨.

٢٢- سلوى خماش: المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف، بيروت، الحقيقة، ١٩٧٣، ص١٠٠.

٢٣- بوعلي ياسين: الثالوث المحرم، دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي، ص٥٩

عند ورثة فرويد ومطوريه من أمثال وليم رايش وأريك فروم وغيرهم. هذا بالاضافة الى انكشاف العجز الايديولوجي للموقف الاشتراكي التقليدي الذي مازال سائدا، وذلك بالتركيز على الجانب السياسي من عملية التغيير واهمال الجانب الاجتماعي، المتعلق ببنية العائلة والتربية، والعلاقة بين الجنسين، وقد برهنت التجارب التي نجحت في ارساء نظم سياسية تقدمية، ان مهام الثورة الاجتماعية أشمل وأعمق من الشكل السياسي للتغيير الذي تم فعلا.

وبصرف النظر عن معقولية كل من الاتجاهات السابقة، فان الأهم في نظرنا يكمن في كيفية تفكيك هذا الإرث المتراكم للمجتمع الأبوي ومغادرته الى ذاكرة تتضمن انشاء انماط جديدة ومختلفة من العلاقات والتي تسمح لكل من المرأة والمجتمع بالتفكير في آثار الادوار والوظائف التي تقوم بها على شخصيتها، وتمكنها من طرح كل المسائل التي تتعلق بوضعية المرأة وحريتها، أم أنه من الاجدى التركيز على المسائل الجوهرية المتعلقة بالتعليم والعمل وحق اختيار الشريك، باعتبارها تنال تأييدا اجتماعيا واسعا وتمكن من اعادة النظر في تقسيم العمل على صعد القانون والتشريعات كما وعلى صعيد المشاركة الفعلية في الحياة العامة.

فيما يتعلق بالسؤال المركزي ما الذي تريد المرأة لنفسها وماذا يريد المجتمع منها، يمكن ملاحظة عدم تجاوز المرأة للخطاب والمجالات التي كرسها النظام الابوي السائد، فمازالت اللغة المفاهيمية المستخدمة في تحليل وفهم مشكلة المرأة تدور في تلك المصطلحات التقليدية، ولم يتمكن الخطاب العربي والنسوي منه بوجه خاص -الا باستثناءات قليلة-[٢٤] من

٢٤- تشكل كتابات فاطمة المرنيسي مثالا هاما على هذه الاستثناءات انظر: الحريم السياسي في الاسلام، الجنس في مجتمع أبوي تابع.

٢٥- انيسة الامين: امرأة الحداثة العربية، قضايا وشهادات الحداثة صيف ١٩٩٠ ص٩١ ومابعدها

التوصل الى صياغة نظرية تستجيب لحاجات المرأة العربية . وهذا نتاج لتفاعل مجموعة من العوامل اهمها : أ- تبني ، أو عدم مواجهة معتقدات وايديولوجيا المجتمع التراتبي الابوي ، والتعامل معها كأنها مسلمات صحيحة غير قابلة للنقاش(٢٥) . مع ان مساءلتها واعادة طرحها للنقاش يمكن ان يكشف عن العديد من وجوه الخلل ويسمح بطرحها بصيغ مختلفة ، ولعل في كتابات فاطمة المرنيسي بعضاً من هذا التوجه . ب- الانخراط في تقسيم جديد للعمل ، فهناك الكثير من المهن باتت تعرف بانها من اختصاص النساء كالتعليم والتمريض والنسيج وغيرها . هذا في نفس الوقت الذي تحاول فيه ازالة آثار تقسيم العمل الكلاسيكي ، الذي يتسم بمراتب وظيفية اقل وأجر أدنى ومهارات اولية . جـ- الامتثال للرأي السائد الذي يقول بضعف اهتمام المرأة بالقضايا العامة ، واعتبار المنزل مجالها الحيوي ، في الوقت الذي طور فيه الرجل تاريخيا كل ملكاته ومكتسباته الحضارية خارج المنزل . د- الاستمرار بتفضيل المولود الذكر وتربيته بطريقة تؤهله للعيش في مجتمع الرجال ، أي اعادة تجديد البنى الاساسية لهذا المجتمع الذي تحاول المرأة ان تتخلص من استلاباته . هـ- القبول بالاعالة الاقتصادية للرجل خصوصا عند الفئات الميسورة واحتفاظ المرأة العاملة بدخلها ، بالاضافة الى استمرار ظاهرة المهور المرتفعة والاستغناء عن العمل المنتج عند أول فرصة تسمح بتحسين أوضاع الزوج المادية أو عند العثور على زواج لا يحتاج دخل المرأة ومساهمتها في حياة الاسرة الاقتصادية . و- القبول بل وطلب الزواج من الأكبر سنا والأرفع منزلة سواء بالمعنى الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي . مع أن هناك العديد من المؤشرات ونقاط الارتكاز التي تقدم تصورا أكثر نضجا منها :

١ - ان القيم تمر بحالة من التغير والاهتزاز بسبب العلاقة بين القديم والحديث والتي لم تحسم بعد .

٢- الكشوف العلمية في مجالات العلوم الطبيعية والانسانية التي ما برحت تقدم المؤشرات على أن الاحكام التي تقال عن دونية المرأة تحت اسم العلم لا تملك أي سند علمي .

٣- الامكانيات المختزنة للحركة النسائية التي تشكل قطاعا هاما من قطاعات المجتمع المدني الذي يتزايد حضوره ، والذي بدأ يحظى بالاهتمام والدراسة .

٤- تقلص أهمية الفروق العضلية بسبب التقدم التكنولوجي ، في نفس الوقت الذي أصبحت فيه البيولوجيا ذات دلالة اختلاف أكثر منها ذات دلالة تمايز وتفضيل[٢٦] .

٥- امتداد البحث ليشمل مجالات تتعلق بالمخيال الاجتماعي ، وما يتضمنه من مكونات اسطورية ودينية ورمزية ، مما يعطي فرصا أفضل لاستكشاف مساحات جديدة في مجال المغيب والمنسي واللامفكر فيه ، هذه المساحات القابلة لاعادة الصياغة والتشكيل[٢٧] .

الا ان المؤشرات الايجابية السابقة لا تلغي مجموعة من الصعوبات والعوائق الايديولوجية والمعرفية التي مازالت تشكل حواجز يتوجب تخطيها في سياق عملية تشكل خطاب نقدي حول القضية النسائية .

أولى هذه العوائق يتعلق بالتساؤل عن طاقات الخطاب النقدي في وقت افرغت فيه المفاهيم من مضامينها بل سقطت نتيجة سوء الاستخدام ، أو نتيجة لرفعها شعارات براقة أخذت تحجب تدريجياً مشكلات الواقع وتشكل ستارا اضافيا يفصلنا عن فهمه وتحليله . ثاني هذه العوائق ذو طابع اجتماعي ، يتصل بالعلاقات داخل الاسرة والمجتمع ، فالسمة الغالبة لهذه

٢٦- أنيسة الأمين : قضايا وشهادات ، ص٩٣ .

٢٧- تشكل الدراسات التي يقدمها محمد أركون مثالا على هذا النمط من البحوث .

العلاقات تقليديتها، فهي تنتمي الى أطر اجتماعية لم تتجاوز العائلة والعشيرة والمذهب ولم ترتق الى مستوى المجتمع المدني الذي لا يلغي العلاقات السابقة بقدر ما يتجاوزها بما يتناسب ودرجة نضج وتطور البنية الاجتماعية، أما العائق الثالث فهو ايديولوجي يندرج ضمن الاشكالية الناتجة عن انحسار المد التحرري على المستويين القومي والاجتماعي مما دفع بالكثيرين للتساؤل عن جدوى الحديث عن تحرر المرأة في مجتمعات تبحث عن صيغ تحررها بسبل شتى. ولعل الاحداث والتطورات التي شهدتها الساحة العالمية في السنوات الاخيرة، وما ترتب عليها من آثار أدت الى تكون ما يسمى «النظام العالمي الجديد»، دفعت بالبعض للحديث عن نهاية التاريخ ولعل «فوكوياما» اقربهم الى الذهن. فهل هي حقا نهاية التاريخ، ام نهاية واحد من فصول المجتمع البطريركي الذي انتج ابناء الحضارة الحديثة، وهل ثمة أمل بالخلاص من خلال صيغة أبوية معدلة ومنقحة، أم أن الحل ربما يكمن في بديل انساني يتجاوز القطبية الثنائية رجل – امرأة ليصل الى تدشين الانسان كاكتشاف حديث جدا على رأي «ميشيل فوكو». وأخيرا الا يجدر بنا الاعتراف بان تفرد المرأة بمعاناة خاصة يجعلها الأقدر على التعبير عنها، باعتبار أن تواجد المشكلة في مستوى الوعي، يقدم بحد ذاته أولى خيوط حلها حتى لو لم يكن لهذا الحل طابع آني مباشر، وعليه هل لنا أن نأمل بتجذر الخطاب النقدي على أن يكون للمرأة اسهامها المتميز الذي يتجاوز ردود الافعال ويدفع القضية النسائية خطوة اضافية من الناحيتين العملية والمعرفية.

قائمة باسماء المراجع المستخدمة في البحث :

١- الامين انيسه : امرأة الحداثة العربية ، قضايا وشهادات ، صيف ١٩٩١ .

٢- أمين ، قاسم : تحرر المرأة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

٣- بيهم ، محمد جميل : المرأة في الاسلام وفي الحضارة الغربية ، دار الطليعة ، بيروت ، دار الحقيقة ، ١٩٨٠ .

٤- الخماش ، سلوى : المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف ، بيروت ، دار الحقيقة ، ١٩٧٣ .

٥- خليل أحمد خليل : المرأة العربية وقضايا التغير ، وبحث في تاريخ القهر النسائي ، ط٢ ، بيروت ، ١٩٨٣ .

٦- دي بوفوار ، سيمون : الجنس الآخر ، ترجمة محمد علي شرف الدين ، بيروت ، ١٩٧٩ .

٧- الديالمي ، عبد الصمد : المرأة والجنس في الغرب ، الدار البيضاء ، ١٩٨٥ .

٨- سعداوي ، نوال : المرأة والجنس ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

٩- سعداوي ، نوال : الوجه العاري للمرأة العربية ، بيروت ، ١٩٨٧ .

١٠- سليمان ، عبد الله محمود : عوامل الابتكار في الثقافة العربية المعاصرة ، مجلة العلوم الاجتماعية عدد(١) ، مجلد١٣ ، ١٩٨٥ .

١١- شحرور محمد: الكتاب والقرآن، دار الاهالي، ط٧، ١٩٩٢.

١٢- شرابي، هشام: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بيروت، ١٩٨٠.

١٣- شلتوت، الفتاوى، دراسة لمشكلات المسلم المعاصر، ط٢، دار العودة بيروت، ١٩٨١.

١٦- فرويد، سيغموند: الطوطم والتابو، ت بوعلي ياسين دار العودة بيروت ١٩٨٠.

١٧- قطب، سيد العدالة الاجتماعية في الاسلام، القاهرة ١٩٥٢.

١٨- لطيف، شكري: الاسلاميون والمرأة، ط٢، بيرم للنشر، تونس، ١٩٨٨.

١٩- محمود مصطفى: حوار مع صديقي الملحد، مطابع روز اليوسف، القاهرة، ١٩٧٤.

٢٠- المرنيسي فاطمة: الحريم السياسي، النساء والنبي، ترجمة فاطمة الزهراء، الدار البيضاء، ١٩٨٥.

* * *

الخيال والحركة *

تأليف: غاستون باشلار
تعريب: الرحوتي عبد الرحيم

يمثل النص المعرب فيما يلي مقدمة أو بالأحرى جزء من مقدمة كتاب L'Air et les songes (الجزء المتبقي مخصص لاستعراض نقاط تقنية متعلقة بتصميم الكتاب وترتيب فصوله) للفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار (١٨٧٥-١٩٦١) الصادر سنة ١٩٤٣ عن الناشر الباريسي جوزي كورتي

-المترجم-

(*) الرحوتي عبد الرحيم: باحث من الجزائر، يعمل في مجال الترجمة، له اسهامات عدة في الثقافة الجزائرية والفرنسية.

I

يسود الأبحاث في موضوع الخيال، كما هو الحال في كثير من المشاكل السيكولوجية الأخرى، الاضطراب الناتج عن زيف نور الأصل الإشتقاقي. نريد دائما للخيال أن يكون ملكة تشكيل الصور، في حين أنه، بالأولى، ملكة تحريف الصور التي يزوده بها الإدراك الحسي. إن الخيال هو، بشكل خاص، ملكة تحريرنا من الصور الأولى، ملكة تغيير الصور. إذا لم يكن هناك تغيير في الصور، اتحاد غير متوقع بين الصور، ليس هناك خيال، ليس هناك فعل تخييلي. إذا لم تَقُد صورة حضارة إلى التفكير في صورة غائبة، إذا لم يترتب عن صورة عارضة عدد هائل من الصور الفريدة، إنفجار من الصور، ليس هناك خيال، هناك إدراك حسي، ذكرى إدراك حسي، ذاكرة مألوفة، صور وأشكال مُتَعَوَّدٌ عليها. اللفظة الأساسية التي تقابل الخيال، ليس الصورة وإنما المُتخيَّل. قيمة صورة ماتقاس بحجم هالتها المتخيلة. بفضل المتخيل يصير الخيال مفتوحا، هاربا. توجد في النفس الإنسانية ذاتها تجربة الإنفتاح، تجربة الجديد. يميز الخيال أكثر من أي قوة أخرى النفس الإنسانية، كما يعلن ذلك بلاك: «ليس الخيال حالة فقط، إنه الوجود الإنساني ذاته». سنقتنع بسهولة بصدق هذا المبدأ الأساسي إذا نحن درسنا الخيال الأدبي، المتداول شفويا، ذلك الذي بارتباطه باللغة، يشكل النسيج الزمني للتجربة الروحية ويتحرر تبعا لذلك من ثقل الواقع.

على العكس من ذلك، الصورة التي تبرح مبدأها المتخيل وتستقر في شكل نهائي تأخذ شيئا فشيئاً طابع الإدراك الحسي الراهن، عما قريب عوض أن تجعلنا نحلم ونتكلم، تجعلنا نفعل، أي أن الصورة الثابتة والمتكاملة تقطع أجنحة الخيال، تجعلنا نهبط من هذا الخيال الحالم الذي لايسجن نفسه في أية صورة والذي يمكن أن نسميه تبعا لذلك الخيال بدون صور على نمط إعترافنا بفكر بلاصور. بدون شك يفرخ المتخيل في حياته الخارقة صورا، ولكنه يطرح نفسه دائما كَمَاوَرَاء لهذه الصور، إنه دائما أكثر شيئا ما من الصور.

القصيدة الشعرية هي في جوهرها تطلع إلى صور جديدة وهي بذلك تناظر النفس والإنسانية في حاجتها الأساسية للتجديد.

هكذا، فالجانب المُهْمَل من قبل سيكولوجيا الخيال التي لاتهتم إلا بتكوين الصور، هو جانب أساسي، جلي، يعرفه الجميع: هو حركية الصور. هناك تعارض -في مجال الخيال، كما هو الشأن في مجالات أخرى عديدة- بين التكوين والحركة، ربما لأن وصف الأشكال أسهل من وصف الحركات، يُفسر ذلك بقَصْرِ السيكولوجيات اهتمامها على النشاط الأولي، في حين أن الثاني هو الأهم. الخيال بالنسبة لسيكولوجيا كلية هو قبل كل شيء نوع من الحركة الروحية الأشد كبراً، الأشد حدة، الأشد حياة. يجب أن يضاف بشكل منظم الى دراسة صورة خاصة دراسة حركتها، خصوبتها، حياتها.

هذه الدراسة ممكنة لأن حركة الصور ليست غامضة ولامبهمة، حركة صورة معينة هي في غالب الأحيان حركة لها خصوصيتها. سيكولوجيا خيال الحركة عليها، في هذه الحالة، أن تقوم مباشرة بتحديد حركة الصور، يجب عليها أن تقوم بوضع رسم تخطيطي حقيقي يلخص حركية كل صورة.

سنترك جانبا إذن الصور الساكنة، الصور المكوَّنَة، تلك التي صارت كلمات ثابتة بشكل تام، سنترك جانبا أيضا كل الصور التقليدية -كصور الأزهار المتوفرة بكثرة عند الشعراء التي تأتي لتلون بمسحة تقليدية الأوصاف الأدبية، إلا أنها فقدت، مع كل ذلك، سلطتها التخيلية. هناك صور أخرى جديدة بالكامل، تحيا بحياة اللغة الحية، ندركها بغنائيتها التي توجد في حالة نشاط، هذه العلامة الحميمية المجددة للنفس والقلب. تعطي -هذه الصور الأدبية- أملا لإحساسنا، قوة خاصة لقرارنا، زخما خاصاً لحياتنا النفسية. الكتاب الذي يشتمل على هذه الصور الأدبية يصير فجأة رسالة حميمية بالنسبة لنا، رسالة تلعب دورا أساسيا في حياتنا، تعيد إلينا الحيوية. عن

طريقها يرقى القول، الكلمة، الأدب إلى صف الخيال المبدع. بلجوء الفكر إلى صورة جديدة للتعبير يثري نفسه ويثري اللغة، يصير الكائن قولا، ويظهر القول في قمة نفسية الكائن، يتضح بأن اللغة هي الصيرورة المباشرة للنفس الإنسانية.

كيف يمكننا إيجاد نظير لهذه الدعوة الحثيثة للعيش والتكلم؟ لا يمكن الحصول على ذلك إلا بمضاعفة تجارب الأشكال الأدبية والصور المتحركة، إلا بإعادتنا -تبعا لنصيحة نيتش- لكل شيء حركته الخاصة به، إلا بترتيبنا ومقارنتنا مختلف حركات الصور، إلا بإحصائنا لكل ثروات الأوجه البلاغية التي تلتف حول لفظة ما. يجب علينا أن نتساءل بصدد كل صورة من الصور التي تصدمنا: ماطبيعة هذا التوقد اللساني الذي تحرره فينا؟ كيف يمكننا فك حبالها من العمق الثابت لذكرياتنا المألوفة؟ لكي يمكننا أن نشعر بالدور المخيِّل للكلام، يجب علينا أن نبحث بأناة في جميع الكلمات، عن تحرقات الغيرية، عن تحرقات المعنى الازدواجي، عن تحرقات المجاز، بصفة عامة يجب احصاء جميع التحرقات التي تتطلع إلى مغادرة ما نراه ومانقوله لصالح ما نتخيله. ستتوفر لنا بهذه الطريقة الفرصة لكي نعيد إلى الخيال دوره الإغرائي. عن طريق الخيال نغادر السير العادي للأشياء. الإدراك والخيال متناقضان كتناقض الحضور والغياب، التخيل هو الغياب، هو الوثوب في إتجاه حياة جديدة.

II

غالبا مايكون هذا الغياب بلاقانون وهذا الوثوب بلا مثابرة. حلم اليقظة يكتفي بنقلنا إلى مكان آخر من دون أن يكون في إمكاننا عيش كل صور المسار حقا. الحالم يسير على غير هدى، اما الشاعر الحقيقي فلا يكتفي بهذا الخيال السلبي، يريد للخيال ان يكون سفراً، من حقنا على كل شاعر ان يستدعينا الى السفر. نتلقى بهذه الدعوة، في اعماقنا، دفعة ناعمة، دفعة

تهزنا، دفعة تجعل التداعي الملائم يشتغل، التداعي الدينامي بحق. إذا كانت الصورة الأولى منتقاة بشكل جيد، فإنها تكشف كدافع لحلم شعري دقيق، لحياة متخيلة لها قوانين حقيقية للصور المتوالية، معنى حيوي حقيقي. تملأ الصور المندرجة في متوالية عن طريق الدعوة الى السفر، في نظامها المختار بدقة، حيوية خاصة هي التي تمكننا من تحديد حركة الخيال. لن تكون هذه الحركة استعارة فحسب، بل سنكابدها بالفعل في ذواتنا، غالبا، كتلطيف، كتسهيل لتخيل صور ملحقة، كرغبة عارمة في مواصلة الحلم الساحر. القصيدة الشعرية الجميلة هي أفيون او كحول، هي غذاء مسكن للاعصاب، تُوَلِّدُ فينا اثراً ديناميا. سنحاول ان نعطي لقول پول ڤاليري العميق: «الشاعر هو الذي يُلْهِم» معناه المتعدد المنصف. شاعر النار وشاعر الماء وشاعر الأرض لا يصدرون عن نفس إلهام شاعر الهواء. لهذا فإن معنى السفر الخيالي يختلف باختلاف الشعراء. بعض الشعراء يقتصرون على اقتياد قرائهم الى البلد الطريف، يريدون إيجاد البلد الآخر فيما نراه حولنا كل يوم. يُحمِّلُونه ويسرفون في تحميل جمال الحياة العادية اكثر ممايلزم. علينا ألا نستخف من هذا السفر الى بلد الواقع الذي يسلي الكائن بأزهد الاسعار. تنوير واقع من قبل الشاعر له على الأقل جدة إضاءة جديدة، لأنه يمكننا من اكتشاف لمسة هاربة، نتعلم كيف نتخيل كل لمسة كتغيير. الخيال هو وحده الذي في إمكانه رؤية اللمسات الخفيفة، التقاطها في مروره من لون الى آخر. يوجد إذن في هذا العالم القديم أزهار لم نكن قد رأيناها جيداً! لأننا لم نر لمسات الوانها وهي تتغير. الإزهار هو نقل للمسات الخفيفة، هو دائما حركة متدرجة. من يتابع في حديقته كل الازهار التي تتفتح وتتلون له منذ تلك اللحظة ألف نموذج لدينامية الصور.

لكن الحركية الحقيقية، الحركية في ذاتها التي هي حركية متخيلة اساسا لا يستنفرها وصف الواقع، ولو تعلق الامر بوصف صيرورة هذا الواقع.

السفر الحقيقي للخيال هو السفر الى بلد المتخيل، الى مجال المتخيل ذاته. لانقصد بقولنا هذا واحدة من هذه الطوباويات التي تقدم نفسها دفعة واحدة كجنة أو كجحيم، أطْلانْتِيدْ او ثِيبَايِّيدْ، مع انه الطريق الذي كان من الممكن ان يُثِير اهتمامنا والمثْوَى الذي يُوصف لنا. مانرمي الى فحصه هنا هو في الحقيقة مشولية المتخيل بالنسبة للواقع، الطريق المتواصل الذي ينطلق من الواقع ليفضي الى المتخيل. قلما عشنا التغير الخيالي البطيء الذي يزود به الخيال الادراكات الحسية. لم نتحقق جيداً من حالة الميوعة التي توجد عليها النفسية المتخيِّلة، لو كان في إمكاننا مضاعفة تجارب تغيير الصور لفهمنا كم هي عميقة ملاحظة بنجامان فوندان: «أولا، المدة ليست شيئا واقعيا، ولكنها ناقل جيد للواقع». المادة الشعرية وقد نُشِّطت كما ينبغي باسم ممتلئ بالاصداء، ستكون، على رأينا، ناقلا جيدا للنفسية المتخيِّلة. لحصول هذا النقل، يجب تسمية المادة الشعرية باسمها، باسمها القديم، بإعطائها عدد مصوتاتها اللازم، بإحاطتها بالرَّنَّانات التي ستجعلها تتكلم، بالاوصاف التي ستغمر إيقاعها، حياتها في العالم السفلي. ألم يقل ريلكه: «لكتابة بيت واحد يجب ان نكون قد رأينا مُدُناً عديدة، أناساً وأشياء، يجب ان نكون قد عرفنا الحيوانات، الكيفية التي تطير بها الطيور وحركات الازهار الصغيرة وهي تتفتح عند الصباح». كل مادة تم تأملها، كل اسم كبير تم الهمس به هو منطلق حُلُمٍ وبَيْتٍ شعري، هو حركة لسانية مبدعة. كم هي عديدة المرات التي كنت فيها على جانب البئر، على الحجر القديم المثقل بالحُمَّيضَ والسرخس، فهمست باسم المياه البعيدة، باسم العالم المتواري... كم هي عديدة المرات التي اجابني فيها الكون فجأة... يا أشيائي! ماأمتع حديثنا.

أخيرا، السفر في عوالم المتخيل البعيدة لاينقل بشكل جيد نفسية دينامية، إلا عندما يأخذ شكل سفر الى بلد اللانهائي. في مملكة الخيال،

ينضم التعالي الى كل مثولية، إنه قانون التعبير الشعري الذي عليه ان يتجاوز الفكر. يبدو هذا التعالي بدون شك، وفي غالب الاحيان كشيء فظ، زائف، مهشم؛ في احيان اخرى يرقى بسرعة كبيرة جدا، إنه وهمي، متبخر، متبَدِّدٌ؛ إنه سراب بالنسبة لمن يفكر، ولكنه سراب يسحر يُوَلِّد دينامية خاصة، دينامية تشكل نفسية حقيقية، نفسية لايمكن إنكارها. يمكننا انطلاقا من هذا ترتيب الشعراء بطلبنا منهم الإجابة عن السؤال التالي: قل لي ما هو اللانهائي عندك، أعرفُ عالمك، هل هو لانهائي البحر او لا نهائي السماء أو لانهائي الأرض العميقة أو لانهائي المحرقة؟ اللانهائي في مملكة الخيال هو الناحية التي يتأكد فيها الخيال كخيال خالص، يوجد فيها حراً ووحيداً، مهزوماً ومنتصراً، متغطرسا ومرتجفا. تندفع آنذاك الصور وتتلاشى، ترتفع وتتحطم، عند ذاك تفرض نفسها واقعية اللاواقع. نفهم الاشكال بتغيرها، القول نبوءة، هذا هو حال الخيال كَمَاوَرَاءٍ نفسي، يأخذ شكل نفسية رائدة تُلقي ذاتها على الوجود. جمعنا في كتابنا «الماء والاحلام» عددا هاما من الصور يلقي فيها الخيال صوراً شديدة الحميمية على الواقع الخارجي. بدراستنا هنا النفسية الهوائية ستتوفر لنا أمثلة يلقي فيها الخيال ذاته على الوجود بكامله. عندما نذهب بعيداً ونرتفع في الفضاء نعرف أنفسنا جيداً. في حالة الخيال المفتوح، الخيال التواق في كليته للحقائق الهوائية حيث يُضاعَف كل انطباع بصورة جديدة، يشعر الكائن بنفسه عشية كتابته، كما يقول ريلكه: «في هذه المرة سأكتب، إني الإنطباع الذي سيَّنْقَلِ». في هذا النقل يعمل الخيال على إبراز واحدة من هذه الزهور المانوية التي تخلط ألوان الخير والشر، التي تنتهك قوانين القيم الانسانية الاكثر ثباتا. نقطف مثل هذه الزهور في أعمال نوفاليس، شيللي، إدغاربو، بودلير، رامبو، نيتش. بتعلقنا بها نكابد الإحساس بأن الخيال هو شكل من أشكال الجرأة الإنسانية، جرأة تملأنا بدينامية جديدة.

III

سنحاول بعد هذا، تقديم محاولة إيجابية لسيكولوجيا نوعي التسامي التاليين: التسامي الاستدالي في بحثه عن ماوراء، والتسامي الجدلي في بحثه عن مكان محاذي. هذا النوع من الدراسات ممكن، لأن الأسفار المتخيلة واللانهائية لها في الحقيقة مسارات منتظمة اكثر ممايمكن تصوره. سهلت الأركيولوجيا الحديثة كثيرا، كما يلاحظ ذلك فرناند شابوتي، تكوين سلسلات مضبوطة من الوثائق. الحياة البطيئة للأشياء عبر القرون تمكن من تقدير أصلها. نفس الشيء عندما نقوم بفحص سلسلات من الوثائق السيكولوجية منتقاة بشكل جيد، فإننا نفاجئ بانتظام تسلسلها ونفهم بشكل أفضل ديناميتها اللاوعية. نفس الشيء يحصل أيضا في ميدان الخيال، وذلك أن استعمالا مجازيا جديدا في إمكانه إضاءة أركيولوجيا اللغة. سندرس في المحاولة الراهنة الأسفار الخالية الأكثر هروبا، المحطات الأقل ثباتا، الصور المتقلبة وسنرى، مع ذلك، بأن هذا الهروب وهذا الطفو وهذا التقلب لاتعرقل الحياة المتَخيَّلة المنتظمة حقا. في الحقيقة، الطريقة التي نهرب بها من الواقع تحدد بشكل بيِّن حقيقتنا العميقة. الكائن المحروم من وظيفة اللاواقع هو كائن عصابي، كما هو الحال بالنسبة للمحروم من وظيفة الواقع. يمكننا القول بأن حصول اضطراب في وظيفة اللاواقع ينعكس أثره على وظيفة الواقع. إذا كانت وظيفة الانفتاح التي هي بالضبط وظيفة الخيال، تشتغل بشكل رديء فإن الإدراك الحسي نفسه يظل بليدا. يجب علينا إذن إيجاد تدرج منتظم من الواقع الى المتخيل. يكفي لتحقيق ذلك ترتيب سلسلة الوثائق السيكولوجية بشكل جيد.

يعود هذا الإنتظام الى أننا في البحث الخيالي نجد أنفسنا في حالة انتشال من قبل مواد أساسية، من قبل عناصر متخيلة لها قوانين خيالية ثابتة ثبات القوانين التجريبية. سنسمح لأنفسنا بالتذكير في هذا السياق ببعض

الكتب الصغيرة الحديثة التي درسنا فيها تحت اسم الخيال المادي هذه الحاجة المدهشة في الاختراق التي، الى جانب إغراءات خيال الأشكال، تتجه نحو التفكير في المادة، حلم المادة، العيش في المادة او تجسيم المتخيل. نعتقد بأن لدينا القدرة للحديث عن قانون الخيالات المادية الأربع، القانون الذي يعزو بالضرورة للخيال الإبداعي واحدا من العناصر الأربعة: النار، الارض، الماء، الهواء. بلاشك يمكن أن تتدخل عدة عناصر لتشكل صورة معينة، هناك صور مركبة، ولكن تسلسل حياة الصور هو تسلسل ذو صفاء شديد الى أبعد حدود الصفاء. منذ اللحظة التي تَعْرِض فيها الصور نفسها على شكل سلسلة، فإنها تحدد مادة أولية، عنصرا أساسيا. فيزيولوجيا الخيال تخضع أكثر من تركيباتها لقانون العناصر الأربعة.

ألا يمكننا التخوف، ونحن نقول هذا، من تناقض محتمل بين دراساتنا السابقة والمحاولة الراهنة؟ إذا كان قانون الخيالات المادية الأربع يفرض على الخيال ان يتثبت في مادة واحدة، ألن يجد الخيال في هذا سببا للثبات والرتابة؟ سيكون من غير المجدي آنذاك دراسة حركية الخيال.

الحال ليست كذلك، لا أحد من العناصر الأربعة يُتخيل في سكونه، بل على العكس، كل عنصر يُتخيل في ديناميته الخاصة، إنه رأس سلسلة يترتب عنها نوع من التسلسل للصور الممثلة له، أو كما يقول فوندان في عبارة رائعة: كل عنصر مادي هو مبدأ سائق جيد يعطي الاستمرارية للنفس المتخيلة. أخيرا، كل عنصر تُبُنِّيَ بحماس من قبل الخيال المادي يهيء، للخيال الدينامي، إعلاءً خاصا، تعالٍ مميز. سنعطي الدليل على ذلك خلال هذه الدراسة بكاملها، بتتبعنا لحياة الصور الهوائية، وسنرى بأن التعالي الهوائي هو التعالي الإستدلالي الأكثر نوعية، التعالي ذو المنازل الأشد وضوحا والأشد انتظاما، يرتبط به تعالٍ جدلي بسيط، بسيط جدا.

يبدو أن الكائن الطائر يتجاوز حتى المحيط الهوائي الذي يطير فيه وأن أثيرا ما يقدم نفسه دائما كمجال للتعالي فوق الهواء، وأن مطلقا مايأتي

ليتمم شعورنا بحريتنا. هل من الواجب النص على ان الصفة الاشد قربا من اسم الهواء في مجال الخيال هي صفة حُرٌ؟ الهواء الطبيعي هو هواء حر، يجب علينا أن نضاعف من احتياطاتنا أمام تَحَرُّرٍ مُعاش بشكل سيء، أما انخراط شديد التلقائية في دروس الهواء الطلق، دروس الحركة الهوائية المحرِّرة. إذا حاولنا الدخول في تفاصيل سيكولوجيا الهواء، كما فعلنا ذلك بالنسبة لسيكولوجيا النار وسيكولوجيا الماء، من وجهة نظر الخيال المادي، فإن بحثنا سيكون موجزا لأن الهواء هو مادة فقيرة، لكن على العكس من ذلك، سيكون لنا مع الهواء فائدة كبرى فيما يتعلق بالخيال الدينامي، لأنه مع هذا العنصر تتفوق الحركة على المادة. هكذا لا وجود لمادة بلا حركة، النفس الهوائية تفتح أمامنا المجال لتحقيق مراحل التعالي.

IV

لكي نفهم جيدا المسحات المختلفة لهذا التعالي النشيط، وبشكل خاص الفرق الجذري بين التعالي السينيماتي والتعالي الدينامي حقا، يجب علينا الإنتباه الى أن الحركة المنقولة عن طريق البصر ليست مُنَشِّطة. الحركية البصرية هي حركية سينيماتية خالصة، البصر يتبع مجانا الحركة حتى يمكنه ان يعلمنا كيف نعيشها بشكل تام، داخليا. ألعاب الخيال الشكلي، الحدوس التي تتمم الصور المرئية توجهنا في اتجاه معاكس للمشاركة الضرورية، المشاركة الوجدانية لمادة هي وحدها التي يمكنها ان تحدد مشاركة نشيطة فعلا من الممكن تسميتها استقراء لو لم تكن هذه الكلمة قد أخذت في وقت سابق من قبل السيكولوجيا الاستدلالية. وحده هذا الاستقراء المادي الدينامي... يمكنه ان يرفع كياننا العميق. سنعرف ذلك عندما نقيم بيننا وبين الأشياء تطابقا حقيقيا، وللوصول الى ذلك يجب اختراق هذه المنطقة التي يسميها رَاوُل أوبَّاك: الفضاء المضاد: «تقابل الغائية المعيارية للحواس التي توجهها ضرورة الحاجيات الفورية القهرية، غائية شعرية يحتفظ بها الجسم في حال القوة... يجب ان نقتنع بأن شيئا ما يمكنه بالتناوب تغيير معناه ومظهره

حسب ما إذا مسه اللهب الشعري او محقه او تركه على حاله». بجَعْلنا هذا القلب للموضوع والمادة في حالة حركة، فإن رأوُل أوبُاك يقدم لنا في تمرين الصفاء «جهة الواجهة الخلفية»، يُظهر بهذه الطريقة وجود تطابق بين الفضاء ذي الابعاد الثلاثة وهذا الفضاء الحميمي الذي يسميه جُو بُوسكي «الفضاء الذي لابُعْد له». عندما نُمارس سكيولوجيا الهواء اللانهائي، سنفهم بشكل أفضل بأن الهواء اللانهائي تنمحي فيه الابعاد وهو بذلك يمكننا من وضع يدنا على هذه المادة التي لاأبعاد لها والتي تعطينا الإنطباع بتعالي حميمي مطلق.

نرى إذن أهمية حدس متخصص والفائدة التي يمكن أن نجنيها بانصهارنا في مادة خاصة بدل تشتتنا في عالم مُميز. سنطلب في نفس الوقت من اللأشياء والمواد المختلفة والعناصر كثافة وجودها الخاصة وطاقة صيرورتها الدقيقة. من العناصر، سنطلب نصائح للتحول، دروسا في الحركية الجوهرية، بإختصار، فيزياء مفصلة للخيال الدينامي. ستقدم لنا الظواهر الهوائية بشكل خاص دروسا شديدة العمومية وشديدة الأهمية حول الصعود والعروج والتعالي. يجب أن توضع هذه الدروس في صف المبادئ الأساسية لسيكولوجيا سنسميها عن طيب خاطر «السيكولوجيا العروجية». الدعوة الى السفر الهوائي، اذا كان له، كما يستحب ذلك فيه، معنى الصعود، فهو دائما على ارتباط بإنطباع عروج خفيف.

يتأكد لنا آنذاك وجود حركية الصور. بقدر ما نشارك وجدانيا الظواهر الهوائية عن طريق الخيال الدينامي، بقدر ما نشعر بخفة وحبور ورشاقة. تصبح الحياة العروجية آنذاك حقيقة حميمية، تظهر العمودية الحقيقية في أعماق الظواهر النفسية ذاتها. ليست هذه العمودية استعارة لاطائل تحتها، إنها مبدأ ناظم، قانون تسلسلية، سلّم نكابد عبره درجات إحساس خاص. بالتالي، فإن حياة النفس وكل المشاعر الرقيقة والمحبوسة وكل الآمال وكل التخوفات وكل القوى المعنوية التي تتعهد مستقبلا ما، لها تفاضلية عمودية بالمعنى الرياضي الكامل لهذه الكلمة، يقول بيرغوسون في كتابه «الفكر

والمتحرك» (ص٣٧) بأن فكرة التفاضلية الليبنيتيزية أو بالأولى فكرة التفاضل النيوتونية هي من وحي حدس فلسفي للتغيير والحركة . . . .

لكي نعرف الانفعالات الرهيفة في صيرورتها، فإن مهمة البحث الأولى تتمثل، على رأينا، في تحديد الى أي حد تخففنا والى أي حد تثقلنا. إن تفاضليتها العمودية الإيجابية أو السلبية هي التي تحدد بشكل أفضل فعاليتها، قدرها النفسي. نصوغ هذا المبدأ الاول للخيال العروجي: من بين الإستعارات، استعارات الإرتفاع والإعلاء والعمق والانحطاط والسقوط هي أجود هي أجود الإستعارات البديهية. لاشيء يفسرها وتفسر كل شيء. عندما نريد ان نعيشها، ان نتحسسها ان نقارن بينها ندرك بأنها تحمل علامة اساسية وهي طبيعية أكثر من غيرها. تأسونا أكثر من الاستعارات المرئية، أكثر من أي صورة باهرة، مع ذلك، فإن اللغة لاتحابيها. بما ان اللغة مثقَّفَة بالأشكال، فإنها تعرف كيف تُصير صور العلو والدينامية مثيرة للإعجاب. لهذه الصور قوة فريدة من نوعها: تتحكم في جدلية الفرح والقلق. التثمين العمودي أساسي بشدة وبقيني بشدة أيضا. تفوقه لا يجادل الى حد أن العقل يستحيل عليه التحول عنه إذا حصل وأن عاينه مرة في معناه الفوري والمباشر. لايمكننا الاستغناء عن المحور العمودي للتعبير عن القيم الأخلاقية، عندما نصل الى فهم أفضل لأهمية فيزياء الشعر وفيزياء الاخلاق نضع يدنا على هذه القناعة: كل تثمين إعلاء.

بطبيعة الحال، هناك سفر نحو الاسفل، السقوط. قبل تدخل اي استعارة أخلاقية، فإنّ السقوط النفسي كفصل للفيزياء الشعرية والأخلاقية. الارتفاع النفسي يتحول باستمرار، القوة الحيوية العامة -هذا المعطى الدينامي المباشر لكل شعور- هي على الفور ارتفاع، إذا ارتفعت القوة الحيوية، يستقيم الإنسان لساعته. في السفر نحو الأعلى حيث يصير الوثوب الحيوي وثوباً «مؤَنْسناً»، بعبارة اخرى، في مهمة التعالي الاستدلالي وحدها تتشكل يقينا مسالك السمو. الإنسان، كما يقول رامون غوميز دي

لاسيرنا، كله مسالك. يجب ان يضاف: كل مسلك من هذه المسالك يَنْصَحُ بالعروج. الدينامية الإيجابية واضحة الى حد يمكننا معه الاستشهاد بهذا القول المأثور: من لايرتقي يسقط. الانسان بإعتباره إنسانا لايمكنه ان يعيش أفقيا. استراحته، نومه هي في غالب الاحيان انواع من السقوط، قلة هُم أولئك الذي ينامون ويصعدون. هؤلاء ينامون نوما هوائيا، نوما شيلّليا (نسبة الى شيللي)، في نشوة القصيدة. نظرية المادية كما هي مبسوطة في الفلسفة البيرغسونية توضح بسهولة هذا القول المأثور لأسبقية العروج. من جهته جاء إدوار لوروا بالعديد من التطويرات لنظرية المادة عند بيرغسون، وأظهر بأن العادة هي في الواقع إخماد لصيرورة النفس. من جهتنا، الصورة المُطلع عليها في الكتب، الصورة المحروسة والمنتقدة من قبل الاساتذة تُجمد الخيال. الصورة التي صُيِّرَتْ الى شكلها هي مفهوم شعري يرتبط بصورة اخرى من الخارج، كارتباط مفهوم بآخر. هذه الاتصالية للصور التي يعيرها استاذ البلاغة اهتماما بالغا، ينقصها في غالب الأحيان هذا الاتصال العميق الذي لايوفره إلا الخيال المادي والخيال الدينامي وحدهما.

لن نكون مخالفين للصواب، على مانعتقد، بإعتبارنا العناصر الاربعة هورمونات الخيال، فهي تُفَعِّل مجموعات من الصور، تساعد على استيعاب حميمي للواقع المشتت في الأشكال. عن طريقها تنجز التأليفات الكبرى التي تعطي ميزات منظمة بعض الشيء للمتخيل. الهواء المتخيل هو بشكل خاص الهورمون الذي ينمينا نفسيا.

الملوك في الشعر الجاهلي

د. فاروق اسليم

الشعر بناء معرفي وجمالي، مشادٌ بالكلمات المنتظمة، وهو لذلك جدير بأن يرقى إلى مستوى الوثائق التاريخية إذا أجاد الباحث فيه قراءته. ويكتسب هذا الحكم أهمية كبيرة حين نتحدث عن الشعر الجاهلي بصفته أهمّ وسيلة معرفية وصلت إلينا من الجاهليين، وقد عرف العرب القدماء ذلك، وعبّروا عنه بقولهم: «الشعر ديوان العرب». وهذا القول يختزل أكثر الآراء التي يمكن أن يقولها المتحدثون عن الأهمية المعرفية والجمالية للشعر الجاهلي.

* د. فاروق اسليم: باحث من سورية، دكتوراة في الأدب العربي، له اسهامات عدة في الدوريات المحلية والعربية.

واستقراء الشعر الجاهلي والأخبار المتصلة به يفضي بالباحث إلى معارف كثيرة ومتنوعة، ومنها العالقة بين طبقتي السوقة والملوك، وجلاء تلك العلاقة يبين لنا مستوى الوعي الذي وصل إليه الجاهليون، وجعلهم مؤهلين لعملية البناء القومي الشامل والموحد في ظلّ دولة المدينة التي قادها الرسول الكريم وأصحابه.

إن تتبّع أخبار الملوك في الشعر الجاهلي يوقف الباحث على معالم كثيرة من حياة العرب السياسية والاجتماعية، وقد اخترت أن أقف عند مَعْلَمَيْن منها لرغبتي عن الإطالة، ولاعتقادي بأنهما أكثر أهمية من غيرهما، وهما: عجز الملوك، وتمرّد السوقة عليهم، وسأقدم لذلك ببيان المراد بالملوك والسوقة.

الملوك والسوقة

تعارف الجاهليون على وجود طبقتين اجتماعيتين، هما: طبقة الملوك وطبقة السوقة، وعلى أن لكلٍّ منهما دلالة سياسية خاصة. وكثر في شعر الجاهليين ذكر الملوك والسوقة معاً كقول لبيد[١]:

وكائن رأيتُ منْ ملوكٍ وسوقة ... وصاحبتُ من وَفْدٍ كرامٍ ومَوْكِبِ

وذِكْرُ الملوكِ والسوقة معاً يدل على حضور العلاقة التي تربط بينهما في ذهن الجاهليين، وهي علاقة سياسية؛ فالملوك هم حكام الممالك، والسوقة هم الرعيّة المحكومون[٢]، وانتزاع السلطة من الملوك يهبط بهم الى منزلة السوقة، وفي ذلك تقول حُرَقة بنت النعمان بعد ذهاب الملك عن أهلها[٣]:

بينا نسوسُ الناسَ والأَمْرُ أَمْرُنا ... إذا نحنُ فيهمْ سُوقَةٌ نَتَنَصَّفُ

ويبدو لي أن المعاني اللغوية للفظة (السوقة) تنطبق على العرب الصرحاء الذين يخضعون لسلطة ملكية، أو الذين هم دون الملوك لافتقارهم

إلى السلطة التي يتمتع بها الملوك، ويدفع إلى هذا الاعتقاد أن سادة جاهليين وُصِفُوا بأنهم سوقة، ومن ذلك مدح زهير لهرم بن سنان بأنه يسعى إلى أن يبلغ بفعاله منزلة أبيه وجدّه اللذين ساويا بفعالهما الملوك، وغلبا السُّوقَ. يقول زهير(٤):

يطلبُ شأوَ امرأين قَدَّما حَسَناً   نالا الملوكَ وبَذّا هذه السُّوقا

إن مدح السادة الجاهليين بأنهم سوقة، وبأنهم يرتقون بأفعالهم إلى منزلة الملوك- يدلّ على أن السوقة هم أوساط الناس من الصرحاء(٥)، إذ لا يعقل أن يمدح السادة بأنهم ينتمون إلى طبقة فيها عبيد، وأشباه عبيد يأنف السادة منهم، وهذا يعني أنّ رعيّة ملوك الجاهلية طبقتان:

سوقة، وهم أوساط الناس من الصرحاء، وعبيد وأشباههم، وهم دون السوقة، ولعلّ في قول حسان بن ثابت يمدح ملكين من الغساسنة(٦):

مَلَكا من جَبَلِ الثلج إلى   جانبَي أيلة من عبدٍ وحُرّ

ما يدل على ما ذهبنا إليه في معنى السوقة؛ فرعيّة المذكورين طبقتان: عبيد وأحرار، والأحرار هم السوقة.

وأمّا طبقة الملوك فتتألف من الملوك وأقربائهم في النسب الأبويّ، وقد أشار الشعراء إلى ذلك في مثل قولهم: غسان الملوك(٧) وكندة الملوك(٨). ووصف امرؤ القيس جماعة من قومه بأنهم ملوك وذلك في قوله يرثيهم حين قتلهم ملك الحيرة(٩):

ألا يا عينُ بَكّي لي شنينا   وبكّي لي الملوكَ الذاهبينا

ملوكاً من بني حُجْر بن عمرو   يُساقونَ العشيّةَ يُقْتَلونا

إن أقارب الملوك هم ملوك في عُرف الجاهليين، وكان لأخوة الملوك المتوّجين سلطة لا تقلّ عن سلطة المتوّجين، ويمكن ملاحظة ذلك في مدح الأعشى للأسود بن المنذر، أخي النعمان(١٠)، وفي هجاء طرفة لأخي عمرو بن هند(١١).

لقد أقرّ الجاهليون بوجود طبقتي الملوك والسوقة، وبأن طبقة السوقة أدنى منزلة من الملوك، وفي ذلك ما يدلّ على وجود إرهاصات الرضا بوجود دولة ملكية توحّد القبائل، وتضمهم تحت رايتها، ولكنّ الإسلام جاء، والجاهليون عاجزون عن بناء تلك الدولة، ويبدو لي من استقراء الشعر الجاهلي، والأخبار المتصلة به أن عجز الجاهليين عن التوحيد يرجع إلى سببين رئيسين هما: عجز الطبقة الملكية، وتمرّد السوقة على الملوك.

عجز الطبقة الملكية:

يبدو للمتعجّل أنّ العصبية القبلية هي السبب الرئيس، بل الوحيد الذي منع قيام دولة الوحدة في العصر الجاهلي؛ فالانتماء المتعصب إلى النسب الصريح يأبى فكرة انقياد الجماعة الأبوية إلى غير ساداتها، ولكن النظر المتأني في الأخبار والأشعار الخاصة بطبقة الملوك ويقود إلى الإقرار بافتقارها إلى ما يجعلها قادرة على توحيد القبائل في كيان سياسي موحد، ويمكن إجمال عوائق اقتدار الطبقة الملكية على إقامة ذلك الكيان في خمسة عوائق، هي:

١- أن الطبقة الملكية لم تمتلك عقيدة توحّد مشاعر القبائل وأفكارها، وتجعلها تقبل فكرة الانضواء تحت راية كيان سياسي موحّد، فاعتمدت على الترهيب والترغيب لإخضاع القبائل، ولكسب ولائها، ولكن الترهيب قاد إلى الظلم والاضطهاد، والترغيب قاد انقطاعه عن السوقة إلى تمرّدهم على ملوكهم.

لقد احتكم الملوك إلى السيوف لبسط سيطرتهم على القبائل؛ فقد ملّك النعمان بن المنذر أخاه الأسود على تيم الرباب، فخرجوا عليه، فقاتلهم، حتى دانوا له، فمدحه الأعشى بقوله[١٢]:

هُوَ دَانَ الرِّبَابِ إِذْ كَرِهوا الـ ... دِّينَ دِراكاً بِغَزْوَةٍ وَصِيَالِ

وأكثر الملوكُ من غزو القبائل لإظهار هيبتهم وقوتهم ولسبي النساء وانتهاب الأموال؛ فقد غزا عمرو بن هند الشام، فَصبَّح بها قبائل مطمئنة بكتيبة مُدَجَّجَة(١٣):

فَذَاقَ الْمَوْتَ مَنْ بَرَكَتْ عَلَيْهِ وبِالنَّاجِينَ أَظْفَارٌ دَوَامِ
وَنَالَ نَوَاعِماً كَنِعَاجِ رَمْلٍ يُسَوِّينَ الذُّيُولَ عَلَى الخِدَامِ
يُوَصِّينَ الرُّوَاةَ إذا أَلَمُّوا بِشُعْثٍ مُكْرَهِينَ على الفطامِ

واستخدم الملوكُ وسائل تنكيل فظيعة لإنزال الرعب في نفوس القبائل، ومن الأخبار الدالة على ذلك أنّ عمرو بن هند وضع ابنا له صغيراً عند زرارة بن عُدَس الدراميّ الحنظليّ، فقُتل الغلام بغير علم زرارة، فبقر عمرو بطن زوج زرارة، ثم قتل زوج القاتل، وأطفالها السبعة، ولم يكتف عمرو بذلك بل آلى على نفسه ليحرقنّ من بني حنظلة مائة رجل، فغزاهم عمرو، وحرّق تسعة وتسعين منهم في أخدود، ثم تحلّل من يمينه بحرق امرأة، فلُقّب عمرو لذلك مُحَرِّقاً(١٤)، وقد افتخر عمرو بن هند بفعلته الشعراء فقال(١٥):

تُحَشُّ لَهُمْ ناري كأنَّ رؤوسَهُم قنافذُ في أضرامها تتَقَلَّبُ

لقد جعل الملوك الترهيب وسيلة للسيطرة على السوقة الذين أحسّوا بالظلم والاضطهاد، وعن ذلك يقول عامر بن الطفيل يصف ملك الحيرة(١٦):

أَنْحَى علينا بأَظفَارٍ فَطَوَّقَنَا طَوْقَ الحَمامِ بإتعاسٍ وإرْغَامِ

ولذلك نفر السوقة المظلومون من الملوك الظالمين(١٧)، فكان بعضهم يتجنب الإلمام بديار الملوك، وكيف يفعل ذلك «وعمرو بن هند يعتدي ويجور»(١٨)؟!

وأمّا ترغيب السوقة بالعطايا فقد أُشير آنفاً إلى نجاح الملوك في تأليف قلوب بعض السوقة بها؛ ولكن إمكانات الملوك المادية تعجز عن جعل العطايا شاملة للسوقة، ولذلك كان الترغيب بالعطايا وسيلة غير كافية لجعل السوقة ينضوون تحت ظلال السلطة الملكية؛ فكان انقطاع خير الملوك عن السوقة مدعاة لذمهم، والتمرد عليهم، لاعتقاد أن الملوك أغنياء، وأن عليهم أن يعطوا السوقة نصيباً من أمواهم، ومن الشعر الموحي بذلك قول المتلمّس الضبعي يهجو عمرو بن هند(١٩):

أَلَـكَ السَّديــرُ وبَــارقٌ ... ومُبَايِضٌ ولَكَ الخَوَرْنَقْ

والقَصْرُ ذو الشُّرُفَاتِ مِنْ ... سنداَدَ والنَّخـلُ المُبَسَّقْ

والغَمْرُ ذُو الأَحْسَاءِ والـ ... لَّذَاتُ مِنْ صَاعٍ ودَيْسَقْ

. . . .

وتَظَـلُّ فـي دُوَّامـةِ الـ ... مَوْلُودِ يُظْلِمُها تَحرّقْ

أنّه يستنكر أن يكون للملك كلّ ذلك، وأنه بخيل، يتحرّقُ غيظا لو أخذ من ابنه دُوّامة.

ومن مظاهر التمرد على الملوك لانقطاع عطاياهم أن الفظّ بن مالك الغسّاني هجا النعمان بن المنذر، فتمنى أن يتملّك بدل النعمان ملك يجود بالعطايا، يقول الفظّ(٢٠):

فَلَيْتَ لنا بـه ملكاً سواهُ ... ينُحِّلُنا ويعطينا المتاعا

٢- أن الطبقة الملكية ربطت سيطرتها على السوقة بإجبارهم على دفع إتاوة معلومة؛ فكان خضوع السوقة للملوك مشوباً بالاستغلال الذي يدفع المستغلّين إلى التمرد على ملوكهم المُستغلّين، فقد وجّه النعمان بن المنذر أخاه الريّان إلى بني تميم حين امتنعت عن دفع الإتاوة له، فاستاق الريّان النعم، وسبى الزراري، وفي ذلك يقول عمرو بن المُشَمرج اليَشكريّ يصف الذلّ الذي لَحق بتميم لامتناعهم عن دفع الإتاوة(٢١):

لما رأوا رايـة النعمـان مُقْبِلَةً ... قالـوا ألا ليتَ أدنـى دارنا عَدَنُ
ياليتَ أُمَّ تميمٍ لم تكنْ عَرَفَتْ ... مُرّاً وكانَتْ كَمَنْ أَوْدَى به الزَّمَنُ

ومن أخبار الجاهلية المشهورة خبر امتناع بني أسد عن دفع الإتاوة إلى حجر، ملك كندة، وإقدام حُجْرٍ على غزوهم وإذلالهم لذلك(٢٢) وقد اعتذر بنو أسد للملك من فعلتهم على لسان شاعرهم عبيد بن الأبرص في مثل قوله(٢٣):

يـا عَيْنُ فابكـي مـا بنـي ... أسَدٍ فَهُمْ أهْلُ النَّدامَهْ
. . . .
حِلا - أبيتَ اللعنَ - حِلْ ... لَ إنَّ فيمـا قُلْـتَ آمَـهْ
. . . .
إمَّا تَرَكْتَ تَرَكْتَ عَفْـ ... ـواً أو قَتَلْتَ فلا مَلامَهْ
أنـتَ المَلِيـكُ عليهِـمُ ... وهُمُ العبيدُ إلى القِيامَهْ

والظاهر أن امتناع السوقة عن دفع الإتاوات للملوك لم يكن تمرداً على الإنضواء تحت راية الملوك بل كان رفضاً لظلم أثقل كواهلهم، وهدّد أمنهم، وقد عبر عن ذلك جابر بن حُنَيٍّ التغلبي في قوله(٢٤):

وفي كُلِّ أسْواقِ العِراقِ إتاوةٌ ... وفي كلِّ ما باعَ مَكْسُ دِرْهَمِ
ألا تَسْتَحِي مِنّا مُلُوكٌ وَتَتَّقي ... مَحَارِمَنَا، لايبوءُ الدَّمُ بالدَّمِ

إنّ كثرة الإتاوات والضرائب أرهقت قوم جابر، بل هدّدت حياتهم، فكان شعره صرخة استنكار، وصيحة تهديد للملوك المستغلّين؛ فالخضوع للقوة الملكية الغاشمة المستغلة لايرتضيه الأحرار الصرحاء أبداً، وفي ذلك يقول يزيد بن خذّاق الشنّي يخاطب النعمان بن المنذر وطبقته الملكية(٢٥):

أكُلُّ لئيمٍ منكُمُ ومُعَلْهَجٍ يَعُدُّ علَيْنا غارةً، فَخَبُّوسا؟
أكابْنِ المُعَلَّى خِلْتَنا وَحَسِبْتَنا صَرارِيَّ، نُعْطي الماكسينَ مُكوسا؟

٣- أنّ الطبقة الملكية الجاهلية تكونت من أسر متنافسة على السلطة، أشهرها: المناذرة والغساسنة والكنديون[٢٦] وقد أسهم التنافس في إضعاف قدرة تلك الأسر الملكية على توحيد العرب كلّهم، وبقيت تلك الأسر متوازنة توازناً تعذّر معه حسم الصراع لصالح أيٍّ منها.

والتنافس بين تلك الأسر برز بروزاً رئيسياً بين أسرتين هما: المناذرة والغساسنة، وقد أظهر الشعراء مظهرين رئيسين من ذلك التنافس، الأول: التنافس على استقدام الشعراء للمديح، وبثّ محاسن الملوك في أرجاء الأرض العربية، وإظهار سطوتهم، ترغيباً للسوقة من جهة، وترهيباً من جهة أخرى، وبياناً لفضل أسرة ملكية على أخرى، ومن ذلك خبر وفادة حسان بن ثابت على الغساسنة، ومدحه لعمرو بن الحارث، ثم ثنائه عليه بشر مسجوع تضمن تفضيلاً للملك الغساني على ملك الحيرة، ثم نظم حسان تفضيله، فقال[٢٧]:

ونُبِّئْتُ أنَّ أبَا منذرٍ يُساميكَ للحدَثِ الأكبرِ
قَذَالُكَ أحسنُ من وجهه وأُمُّكَ خيرٌ من المنذرِ
ويُسراكَ أجودُ من كفّه الـ يمين، فقولا له أخّرِ

والمظهر الثاني تمثل في الغزو المتبادل بين الأسرتين، وقد ترك ذلك جراحاً في نفوس السوقة الذين عانوا ذلك[٢٨]، ومن المنطقي أن تنفر النفوس المظلومة من الظالم، وأن تأبى التبعية له، وأن تقوى بذلك عوائق التوحيد[٢٩]:

إن الأصول النسبية المتعارف عليها للأسر الملكية المذكورة آنفاً ترجع إلى العرب القحطانيين، وهذا يعني أن اليمن هي منبت الأسر الملكية

الجاهلية(٣٠)، وكان حرياً بتلك الأسر أن تراعي أصولها المشتركة، فتسعى إلى التوافق، وتنبذ ما يعوق ذلك، ولكن الصراع كان سمةً رئيسة للعلاقات بين تلك الأسر، وكان عجز أية أسرة منها عن حسم الصراع لصالحها من العوامل التي شجعت على ظهور أسر جديدة طامحة إلى الارتقاء إلى منزلة الأسر الملكية، وكانت أغلب الأسر الطامحة تنتمي إلى أصول شمالية، وبعضها جنوبية، ومنها أسد ابن كرز وكان يدعى في الجاهلية ربّ بجيلة، وله يقول القتّال السُّحمي(٣١):

فأبلغْ ربَّنا أسدَ بنَ كُرْزٍ   بأنَّ النَّأيَ لم يكُ عَنْ تَقَالي

ومن الشمالية نذكر تتويج بني سُلَيم لمالك بن خالد بن صخر بن الشريد(٣٢)، وتتويجهم للعباس بن أنس الرِّعلي، وقد وثبوا عليه حين خالفهم في بعض الأمور، فهجاهم لذلك يزيد بن الصعق العامري(٣٣) وكانت هوازن بن منصور لاترى زهير بن جذيمة العبسي إلا ربّاً، فكان يعشرهم، ويأخذ منهم الإتاوة بعدما خلع ذلك من أبي الجنّاد التميمي(٣٤). وهذا يعني أن هوازن كانت تخضع لرجل من تميم، يفعل بها فعل الملوك فيأخذ منها الإتاوة، وأن زهير بن جذيمة انتزع ذلك منه.

ولقد تسبب ظلم زهير في إقدام خالد بن جعفر الكلابي على قتله، وقوله يفخر على هوازن(٣٥):

بلْ كيف تكفرني هَوَازِنُ بعدما   أعتقتهم فتوالدوا أحرارا
وقتلتُ رَبَّهُمُ زهيراً بعدما   جدعَ الأنوفَ وأكثرَ الأوتارا

وكان الشماليون يرون أن سادتهم المرتقين إلى رتبة الملوك يقفون في مصاف الملوك القحطانيين، وممّا يوحي بصدق ذلك أنّ لبيد بن ربيعة قرن بين ربّ كندة وربّ مَعَدّ حذيفة بن بدر الفزاري بطريقة توحي بالتساوي في المنزلة، يقول لبيد يصف فعل بنات الدّهر(٣٦):

وأهلكن يوماً ربَّ كندة وابنهُ ورَبَّ مَعَدٍّ بين خبتٍ وعرعرِ

إن ظهور محاولات لنشوء أسر ملكية جديدة غير قادرة، مثل الأسر القديمة، على التوحيد زاد من تشرذم القوى السياسية الملكية، فزاد ضعفها، وقلت قدرتها على توحيد القبائل.

٤- أن أبرز أسر الطبقة الملكية كانت تابعة لنفوذ الدول الأجنبية المجاورة، وكان السوقة يدركون ذلك، ويعبّرون عنه بأشعارهم، كقول الخنساء[٣٧]:

كلُّ ابن أنثى بريبِ الدَّهرِ مَرجومُ وكلُّ بيتٍ طويلِ السَّمْكِ مَهدومُ
لا سوقةٌ منهمُ يبقى ولا ملكٌ ممَّن تُملِّكه الأحرار والرومُ

ومن المعروف أن الفرس ملكوا المناذرة، وأن الروم ملكوا الغساسنة

وكان حريّاً بالسوقة الذين يأنفون الانقياد إلى بعضهم أن يأنفوا من الانقياد إلى أسرة ملكية تابعة لنفوذ أجنبي. فالتبعية للأجنبي تفقدها العزة والكرامة والقدرة على القيادة. يقول الضبي في شرح قول الأخنس بن شهاب التغلبيّ:

وغسّانُ حيٌّ عزُّهم في سواهُمُ يُجالدُ عنهمْ مِقْنَبٌ وكتائبُ

يقول: هم ملوك، لم يكونوا بالكثير، وكانت الروم تولّيهم، وتقاتل عنهم، فعزهم في غيرهم[٣٨].

إنّ في بيت الأخنس إدانة للتبعية لأنها تفقد أصحابها العزة، ومن يفتقد العزة يفتقد القدرة على قيادة الناس وسياستهم.

ومن أخبار إقدام الأسر الملكية على القبول بالتبعية من أجل الإمساك بمقاليد السلطة الملكية خبر استعانة امرئ القيس بالروم لاسترداد ملك أبيه، وقد قال في ذلك مخاطبا قتلة أبيه[٣٩]:

ما يُنكرُ الناسُ مِنّاحينَ نملكهُمْ كانوا عبيداً وكُنّا نحن أربابا
إنّي سأملككمُ بالرّوم إذ كرهتْ غسّانُ نصري وكان الملكُ أسبابا
أو ترجعون كما كنتم لنا خولاً حتى تدينوا لنا طوعاً وإتعاباً

إن نظرة الملك الممنعة في احتقار السوقة إذ جعلهم عبيداً، وإقدامه على الرضا بالتبعية إذ التجأ إلى الروم من أجل التسلط على السوقة وإذلالهم -من الأسباب الموجبة لتفكير السوقة بالخلاص من ذلك الملك، ولتفكيرهم بالاستقلال المطلق عن كل نفوذ، ولرؤية أحقيتهم بالقيادة، وقد عبّر عن ذلك عبيد بن الأبرص الأسدي إذ قال يخاطب امرأ القيس(٤٠):

أزعمت أنّكَ سوفَ تأتي قيصراً فلتهلكنَّ إذنْ وأنتَ شآمي
نأبى على النّاسِ المقادةَ كُلّهمْ حتى نقودَهُم بغيرِ زمامِ

٥- ان الطبقة الملكية كانت ترى أن البون شاسع بين منزلتها ومنزلة السوقة؛ وقد بلغ ذلك البون أقصاه في ادعاء بعض الملوك أن السوقة عبيد لهم، ومن ذلك أبيات امرئ القيس الآنفة، وقوله أيضاً(٤١):

قُولاً لدُودانَ عبيدِ العَصا ما غرّكُمْ بالأسدِ الباسلِ

وكان الملوك يبتهجون لإقرار السوقة بالعبودية لهم، فكثر ذلك في شعر المديح والاعتذار كقول أبي حوْط، مالك بن ربيعة النّمري لعمّ النعمان بن المنذر(٤٢).

أبيتَ اللعنَ إنّكَ خيرُ راعٍ ونحنُ عبادكَ القنّ القطينُ

إن نظرة الملوك الدونيّة للسوقة المعتدّين بأنسابهم الصريحة، والمتعصبين لها- تجعلهم غير راغبين بالانقياد العبودي إلى الطبقة الملكية(٤٣).

تلك هي خمسة العوائق الرئيسة التي جعلت الطبقة الملكية عاجزة عن إقامة كيان سياسيّ موحد، وكان عجزها سبباً في اعتصام طبقة السوقة بعصبيتها القبلية، وفي تمرّدها على الملوك.

تَمَرّدُ السوقة على الملوك :

قاوم المتعصبّون إلى أنسابهم الصريحة الإذعان إلى إرادة الراغبين بإدخالهم تحت راية الانتماء إلى نظام ملكيّ يسوسهم، ولعل في قول النابغة الذبياني(٤٤) :

قدْ عيَّرتني بنو ذُبيانَ خشيتهُ   وهلْ عليَّ بأنْ أخشاهُ من عارِ

ما يجمل اختلاف نظرة الصحراء إلى الملوك؛ فبنو ذبيان يعيرون النابغة لأنه يخشى الملك الغسّاني، والنابغة لا يرى عاراً في ذلك؛ هم يرفضون الطاعة للملوك، وهو يقبل بها .

وكان السوقة الذين لايدينون للملوك يرون أنهم أعظم منزلة من نظرائهم الذين يخضعون للملك عمرو بن هند، وذلك في قول ابن كلثوم(٤٥) :

لا يستوي الأخوان أمَّا بَكرُنا   فيدينُ للملك اللئام العنصرُ

ولطالما افتخر السوقة بأنهم لم يدينوا للملوك، ولم يُملّكوا، وقد أجملوا وصف هذه الحالة بلفظة (لَقَاح)(٤٦)، ومن ذلك الفخر قول عبيد بن الأبرص(٤٧) :

أبوا دينَ الملوك فهُمْ لقاحٌ   إذا نُدبوا إلى حَرْبٍ أجابوا

وقول عمرو بن حَوْط اليربوعي(٤٨) :

أبوا دينَ الملوك فهُمْ لقاحٌ   إذا هيجوا إلى حَرْبٍ أشاحوا

إن السوقة المتعصبين لنسبهم الصريح والذين كانوا يفخرون بمثل قول عمرو بن كلثوم(٤٩) :

والنّـــــاسُ أذنـــــابٌ   ونحـــن أربـــــابْ

وبمثل قول عبيد بن الأبرص(٥٠) :

نأبى على الناسِ المقادةَ كلّهمْ ... حتّى نقُودَهُمُ بغيرِ زمامِ

رفضوا الانقياد للملوك أنفةً من الخضوع لغير ساداتهم، ولذلك اعتدّوا بعدم الخضوع للملوك كقول أبي دؤاد الإيادي يفخر بقومه الذين لم يعقد ملك لأحد ولايةً عليهم(٥١):

ماسامهُمْ في الدَّهْرِ مَلْكٌ بعُقَدْ

وتجلى تمرد السوقة على الملوك في صور متعددة، منها عصيان أوامرهم، كقول بني تغلب لعمرو بن هند، وقد دعاهم إلى طاعته، والغزو معه: مالنا نغزوا معك، أرعاء نحن لك(٥٢) فحكى الحارث بن حلزة في معلقته «هل نحن لابن هند رِعاء»(٥٣).

ولقد كثر في شعر الجاهليين تحدي الإرادة الملكية بإظهار القوة الرادعة لها، كقول المتلمس الضبعي لعمرو بن هند(٥٤):

فلئنْ تعشْ، فليبلغنْ ... أرماحنا منك المُخنَّقْ

وقول حاتم الطائي(٥٥):

وأقسمتُ لا أُعطي مليكاً ظُلامةً ... وحولي عديٌّ: كهلها وغريرها

ومن تحدي الملوك التعرض لهم بالهجاء كقول المتلمّس يهجو عمرو بن هند(٥٦):

شرُّ الملوك، وشرُّها حسباً ... في النّاسِ منْ علموا ومنْ جهلوا
الغدر والآفاتُ شيمتهُ ... فافهمْ، فَعُرقوبٌ لهُ مثلُ

وبلغ تحدي السوقة للملوك ذروته في تصديهم للجيوش الملكية، وافتخارهم بذلك كقول مالك بن خالد الهذلي(٥٧):

ألمْ ترأنا أهلُ سوداءَ جونةٍ ... وأهلُ حجابٍ ذي حجازٍ ومَوْقِرِ
به قاتلتْ آباؤنا قَبْلَ مَا تَرى ... ملُوكَ بني عادٍ وأقوالَ حميرِ

وقد أدى الاحتكام إلى السيوف إلى إذلال الملوك أحيانا بأسرهم، وجزّ نواصيهم[٥٨]: وأحياناً بقتلهم، ولطالما افتخر السوقة بعصيان الملوك وقتلهم، كقول عمرو بن كلثوم[٥٩]:

وأيّامٍ لنا غُرٍّ طِوالٍ عصينا الملكَ فيها أنْ ندينا
وسيِّدِ معشرٍ قدْ توَّجوهُ بتاجِ المُلكِ يحمي المحجرينا
تركنا الخيلَ عاكفةً عليه مُقلَّدةً أعنَّتَها صُفُونا

ويبدو من أخبار الجاهلية وأشعارها أن الصراع بين السوقة والملوك كان يمتدّ إلى أغلب البقاع التي عاش عليها الجاهليون، وأنه كان صراعاً عنيفاً، يشمل الزمان الجاهلي، يقول بشامة بن الغدير[٦٠]:

منْ عَهْدِ عادٍ كانَ معْروفاً لنا أسرُ الملوكِ وقتلُها وقتالُها

ولقد مرَّ بنا مايدل على تنكيل الملوك بالسوقة، وقد قابل بعض السوقة الملوك بتنكيل مشابه؛ فحين قتل عمرو بن هند أخاً للرقبان الأسدي، أقدم الرقبان على سرقة ابنين لعمرو، وذبحهما، ثم قال مفتخراً[٦١]:

إنّا كذلكَ كانَ عادتُنا لم نُغضِ منْ ملكٍ على وِترِ

وهكذا نرى أنّ التمرد على الملوك اتخذ صوراً متعددة، وإذا كانت العصبية القبلية سببا في تمرّد السوقة على الملوك فإن الطبقة الملكية لم تمتلك المقومات اللازمة لتهذيب تلك العصبية من أجل الاقتدار على حكم السوقة وتوحيدهم. كان السوقة بحاجة الى سلطة مركزية تمنحهم الأمان، وتحكم بينهم بالعدل، وتمنع ظلم بعضهم بعضا، وتوسّع دائرة حريتهم ليتطوروا في ظلال الوحدة، وكان السوقة أحراراً تمور نفوسهم بالعزة والكرامة، وقد بلغوا درجة من النضج الحضاري تسمح لهم بقبول الانقياد إلى غيرهم انقياداً سياسيا يحفظ كرامتهم وحقوقهم، إنهم يرضون بتقديم الولاء للملوك، ويطلبون في مقابل ذلك القضاء العادل، يقول الحارث بن حلزة يخاطب عمرو بن هند[٦٢]:

إنَّ عمراً لنا لديه خلالٌ　　غيرَ شكٍّ في كلِّهنَّ البلاء
من لنا عنده منَ الخيرِ آيا　　تٌ ثلاثٌ في كلِّهنَّ القضاءُ

إن لبني بكر بن وائل قوم الحارث ثلاث خلال توجب لهم الحظوة عند عمرو بن هند كي يقضي لهم على تغلب، وموالاة البكريين للملك سياسيّة بإرادة حرّة منهم، ويدل على ذلك قول الحارث لعمرو بن هند(٦٣):

تَعلَّم بأنَّ الحيَّ بكرَ بنَ وائل　　همُ العزُّ لا يكذبْكَ عنْ ذاكَ كاذبُ
فإنَّكَ إنْ تعرضْ لهُمْ أو تسؤهُمُ　　تعرَّض لأقوامٍ سواكَ المذاهبُ

إنّ إحساس الحارث بامتلاك الإرادة الحرة في موالاة الملك هو السبب في جرأته، وادعائه بأن باستطاعة قومه أن يرغبوا عن الملك ويتحولوا عنه.

إنّ السوقة يرضون أن يكونوا رعية حرةً لا رعية مستعبدة، ولذلك استهجن الخضوع لظلم الملوك، كما في قول لقيط بن زرارة يُعيِّر بني مالك بن حنظلة، وكانوا يخدمون عمرو بن هند(٦٤):

فأبلغْ لديكَ بني مالكٍ　　مُغَلْغَلَةً، وسراةَ الرِّبابِ
فإنَّ امرءاً أنتُمُ حولَهُ　　تحفّونَ قُبَّتَهُ بالقبابِ
يُهينُ سَراتكُمُ عامداً　　ويقتُلُكُمْ مثل قتلِ الكلابِ
فلو كُنْتُمُ إبلاً أملحتْ　　لقدْ نزعتْ للمياه العذابِ
ولكنّكُمُ غَنَمٌ تُصطفى　　ويُتْرَكُ سائرُها للذِّئابِ

إن خضوع السوقة لظلم الملوك يجعلهم بمنزلة الغنم لضعفهم وهوان شأنهم. وقد يعلل بعض السوقة قبول الظلم بعجزهم عن التصدي له، ولكن المتلمس الضبّي تحدث عن كون الارتحال حلاً يفضل الخضوع لظلم الملوك، ودعا بني بكر بن وائل إلى الاقتداء بمن ارتحل قبلهم، ثم قال لهم(٦٥):

شَدُّوا الجمالَ بأكوارٍ على عَجَلٍ والظُّلمُ يُنْكِرهُ القومُ المكاييسُ

إنّ شدّة تمرد السوقة على الملوك تناسب شدّة ظلمهم، ومن الظاهر أنّ عمرو بن هند، وقد كثر شعر التمرد عليه، كان من أكثر ملوك الجاهلية ظلماً للسوقة، وقد وصف المتلّمس الحال في مملكة عمرو، فقال(٦٦):

والظلّمُ مربوطٌ بأفـ ـنية البُيوتِ أغرُّ أبلقْ

إن ظلم عمرو ملازم كلّ بيت، ومشهور وظاهر. وكذلك وصف طرفة بن العبد حال الرعية في زمن عمرو بن هند. لقد تمنى طرفة أن يُستبدلَ بعمرو نعجة كثيرة الدّرّ، فهي أكثر فائدة للناس منه، ثم قال لعمرو(٦٧):

قسمتَ الدّهرَ في زمنٍ رَخيٍّ كذاكَ الحُكمُ يقصدُ أو يجورُ

لنـا يـومٌ وللكـروان يـومٌ تطيرُ البائسات، ولا نطيرُ

فأمّـا يومهـنّ فيـومُ نَحسٍ تطاردهُنّ بالحدبِ الصقُورُ

وأمّـا يومُنـا فنَظَـلُّ رَكْباً وقوفـاً ما نحُلُّ وما نسيرُ

إنّ قول طرفة: «تطير البائسات ولا نطير» يختزل المعاناة من الظلم، ويظهر حسد طرفة للطيور؛ فهي، على ضعفها، تمتلك فرصة للتحرر من ظلم عمرو بن هند بالطيران، وأمّا السوقة فلا يمتلكون ما يمكنهم من الانطلاق بعيداً عن الملك.

إن أبيات طرفه السابقة لاتنفي إمكانية أن يطيع السوقة الملوك، فقوله «كذاك الحكم يَقْصدُ أو يجورُ» يعني أن السوقة عرفوا ملوكاً حكموا بالعدل، ويؤيد ذلك قول لقيط ابن زرارة يخاطب عمرو بن هند الذي حرّق بعض بني تميم(٦٨).

لعمرُ أبيكَ أبي الخيرِ ما أردتَ بقتلهِم مِنْ صَوابِ

ولا نعمةَ إنَّ خيرَ المُلُو ك أفضلُهم نِعمةً في الرِّقابِ

إن لقيطاً ينكر مظالم عمرو، ولكن ذلك لايمنعه من الإقرار بفضل أبي عمرو بن هند. ومن المفاضلة بين الملوك، فخيرهم من يعفو عن رعيته، ويحلم عن هفواتها، إن السوقة يرضون بحكم الملوك، ولكن بعضهم بل أكثرهم يأنفون الظلم(٦٩):

إذا ما الملكُ سامَ النَّاسَ خَسْفاً   أبينا أنَّ يُقرَّ الخَسْفَ فينا

ولقد أجمل جابر بن حُنيّ التغلبي ما ذكر آنفاً بقوله يهجو عمرو بن هند(٧٠):

نُعاطي المُلُوك السِّلْمَ ما قصدوا بنا   وليس علينا قَتْلُهُمْ بِمُحرَّمِ

إنّ قوم جابر يسالمون الملوك، ماداموا يسيرون بهم سيرة حسنة عادلة، فإن حاد الملوك عن الحقّ خرج عليهم قوم جابر (السوقة) وقاتلوهم.

إن طبقة ملوك الجاهلية ليست شراً مطلقاً، ولكنها طبقة حكمت بالعدل تارة، فرضي بعض السوقة بالطاعة لها، وحكمت بالظلم أخرى فتمرّد بعض السوقة عليها. وكان رفض السوقة لسلطة الملوك يرجع إلى سببين رئيسين: الأول تعصب بعض السوقة لانتماءاتهم النسبية الصريحة ورفضهم الانقياد إلى غير ساداتهم؛ والثاني عجز الطبقة الملكية عن امتلاك صفات القيادة السياسية القادرة على بسط سلطتها على القبائل، وعلى إقامة كيان سياسيّ موحد ومستقلّ عن النفوذ الأجنبي(٧١).

لقد سعى الملوك والسوقة بأساليب مختلفة إلى تجاوز عوائق التطور، ولاسيما واقع التشرذم، فنجحوا تارة، وأخفقوا أخرى، وكان نجاحهم توسيعاً لدائرة الانتماء الصريح بالحذف والإضافة؛ فطاعة الملوك لا تلغي الانتماء النسبي، ولكنها تحدّ من غلوائه، وتمنحه فرصة تطور لاتتحقق في ظل الانتماءات النسبية المغلقة والمتصارعة.

وكان اختلاف آراء السوقة بشأن الإذعان إلى سلطة ملكية تسوسهم

من مظاهر إرهاص الانتقال من القبليّة إلى القوميّة، ومن الكيانات السياسية المبعثرة إلى كيان الدولة المركزية وقد تحقق ذلك بظهور دولة المدينة التي امتلكت عقيدة موحدّة، وقيادة سياسية واعية وعادلة انقاد لها العرب، وانطلقوا تحت رايتها حاملين رسالتهم الإنسانية إلى العالم.

المصادر والهوامش:

١- شرح ديوان لبيد، ١٩٨٤م، الكويت، ص٣. وانظر لمثل ذلك شعر زهير، ١٩٧٠م، حلب ص٨٣، وديوان الخنساء، ١٩٨٦م، مصر ص٤٤ و٦٥، وديوان عدي بن زيد، ١٩٦٥م، بغداد، ص١٣١.

٢- انظر لسان العرب: (سوق) و(ملك).

٣- شرح ديوان الحماسة، ١٩٥١-١٩٥٣م، القاهرة، ٣/ ١٢٠٣. وتنتصّف: نخدم الناس.

٤- شعر زهير ص٧٠. وانظر لمثل ذلك ديوان أوس بن حجر، ١٩٧٩م، بيروت، ص١٠٢، وديوان بشر بن أبي خازم، ١٩٧٢م، ص٢٠٠.

٥- افتخر عبيد بن الأبرص بأن قومه خير قوم سوقة. (ديوانه، ١٩٥٧م، مصر، ص١٣٠).

٦- ديوان حسان، ١٩٨٣م، دار المعارف، القاهرة، ص١٩٩.

٧- انظر ديوان النابغة الذبياني، ١٩٦٨م، دمشق ص٥٦، وديوان عبيد ص١٣٧.

٨- الأغاني، ١٩٩٢م، بيروت ٣/ ٧. ومدح علقمة الفحل الحارث بن جبلة الغساني بأنه لا مثل له إلا قبيله (ديوان علقمة الفحل، ١٩٦٩م، حلب، ص٤٨).

٩- ديوان امرئ القيس، ١٩٩٠م، القاهرة، ص٢٠٠.

١٠- شرح ديوان الأعشى، ١٩٩٢م، بيروت، ص٣٠١-٣٠٢.

١١- ديوان طرفة، ١٩٧٥م، حلب، ص١٠٢.

١٢- شرح ديوان الأعشى ص٣٠٣.

١٣- ديوان النابغة ص١٦٤. وأظفار: سلاح. الخدام: الخلاخل. وأراد بشعث مكرهين على الفطام: أطفال السبايا؛ فقد حال السبي بين الأم وطفلها، فأكره على الفطام. ولغزو الملوك للسوقة انظر ديوان الطفيل، ١٩٦٨م، بيروت ص٩٠-٩٣، وديوان عمرو بن كلثوم، ١٩٩١م، دمشق، ص٥٩، ونقائض جرير والفرزدق، ١٩٠٨-١٩٠٩م، ليدن ٢/ ١٠٨١-١٠٨٤.

١٤- انظر الخبر في الأغاني ٢٢/ ١٩٢-١٩٥. ولسبب مشابه أحمى الأسود بن المنذر اللخمي

الصفا التي بصحراء أضاخ، وأكره بني محارب على المشي عليها حفاة، فتساقط لحم أقدامهم (انظر الأغاني ١١/ ١١٦).

١٥- معجم الشعراء، بلا، مكتبة النوري، دمشق، ص١١-١٢ .

١٦- ديوان عامر بن الطفيل، ١٩٦٣م، بيروت ص١٣٣ .

١٧- ثمة أخبار كثيرة عن إرهاب الملوك للسوقة. انظر الأغاني ١١/ ١٦٧-١٧٠، ٢٢/ ٩١-٩٦، ديوان طرفة ص١٠١ .

١٨- ديوان سلامة بن جندل، ١٩٦٨م، حلب، ص٢٤١ .

١٩- ديوان شعر المتلمس، ١٩٧٠م، مصر، ص٢٣٦-٢٤٥ .

٢٠- معجم الشعراء ص١٩٢ .

٢١- المصدر السابق ص٢٠ .

٢٢- انظر الأغاني ٩/ ١٠٠-١٠١ .

٢٣- ديوان عبيد ص١٢٥-١٢٦ . وحلاً: تحلل من يمينك، وكان حجر آلى ألا يساكن بني أسد في بلد أبداً. الأمة: العيب.

٢٤- شرح اختيارات المفضل، ١٩٨٧م، بيروت ١٢/ ٩٥١ . والمكس: الضريبة التي يأخذها الجابي من التجار. تستحي: لغة في تستحيي. وذكر في ديوان النابغة ص١٤١-١٤٢ أن ملوك الحيرة كانوا يأخذون من الناس الأموال، ويغنمون منهم الحمير والبراذين والأتن، وغير ذلك.

٢٥- شرح اختيارات المفضل ٣/ ١٢٨٧ . المعلهج: شبه غيرا صريح. الخبوس: الأخذ والظلم. الصَّراري: الملاحون.

٢٦- ثمة أسر ملكية أقل شهرة، ومن ملوكها الجون الكلبي (العقد الفريد، ١٩٦٥م بيروت، ٥/ ١٤١)، وذو رعين اليمني (معجم الشعراء ص٥٠٥) وتبّع أبو كرب اليمني (العقد الفريد ٢/ ١٩٣)، وإياس بن قبيصة الطائي (شرح ديوان الأعشى ص٨٩) وقيسبة بن كلثوم السكوني (الأغاني ١٣/ ٥-٨).

٢٧- انظر الخبر والشعر في الأغاني ١٥/ ١٥٤-١٥٨ . وانظر الشعر في ديوان حسان ص٣٨٣ والعقد الفريد ٢/ ١٣٤ .

٢٨- انظر بعض الأشعار الدالة على ذلك في ديوان عدي ص١١٤، وديوان حسان ص١٩٢- ١٩٣، وديوان النابغة ص١٦٢-١٦٤ . ويشبه ذلك التنافس بين المناذرة والأسرة الكندية (انظر ديوان امرئ القيس ص٢٠٠)

٢٩- ومن عوائق التوحيد بسبب تشرذم الطبقة الملكية الخلافات التي وقعت داخل أسرة الحيرة الملكية (انظر ديوان طرفة ص١٥٥-١٥٦، معجم الشعراء ص١٢.

وكذلك الخلافات داخل الأسرة الكندية (انظر الأغاني ١٢/ ٢٤٥- ٢٥٠، والنقائض ١/ ٤٥٢-٤٥٧).

٣٠- حين ملك وهرز اليمن، وقهر الأحباش كتب إلى كسرى «إني قد ملكت للملك اليمن، وهي أرض العرب القديمة التي تكون فيها ملوكها». (الأغاني١٧/ ٣١١).

٣١- الأغاني ٢٢/ ٧، ومنهم عمرو بن الإطنابة، وكان يلقب ملك الحجاز (انظر الأغاني ١١/ ١٢٧).

٣٢- انظر العقد الفريد ٥/ ١٧٤-١٧٥، ووصفت الخنساء أخاها صخراً بأنه ملك (ديوانها ص٣١٩).

٣٣- انظر أشعار العامريين الجاهليين، ١٩٨٢م، اللاذقية، ص٦٣.

٣٤- انظر الأغاني ١١/ ٨٧.

٣٥- العقد الفريد ٥/ ١٣٧. وانظر الأغاني ١١/ ٨٧-٩٥، وأشعار العامريين الجاهليين ص٦٥ وقد أقدمت بكرٌ على قتل كليب، فوصفه مهلهل بأنّه رب بكر (انظر العقد الفريد ٥/ ٢١٧).

٣٦- شرح ديوان لبيد ص٥٥. وانظر مثل ذلك في ديوان الخنساء ص٣١٩، وصف زهير بن أبي سلمى (شعر زهير ص٢٧٠) بعض سادة الجاهلية بأنهم «كانوا ملوك العُرْب والعجم» وكان النعمان بن المنذر يدرك أن كثيراً من السادة يتطلعون إلى أن يكونوا ملوكاً، ولذلك قال عن العرب أمام كسرى: «لقد حاولوا أن يكونوا ملوكاً أجمعين» (العقد الفريد٢/ ٨).

٣٧- ديوان الخنساء ص٦٥. وممّن تملكه الأحرار والروم: أراد المناذرة والغساسنة، ولكن الشرح المثبت في متن الديوان ذهب إلى ان المراد بذلك من يرتضيه الفرس أو الروم ملكا عليهم، وأرى أن المعنى الثاني لا يمنع إمكانية إرادة المعنى الأول الذي ذهبت إليه.

٣٨- شرح اختيارات المفضل ٢/ ٩٣٠-٩٣١.

٣٩- ديوان امرئ القيس ص٢٧٩. وفيه: إلى سأملككم، والصواب ما أثبتُّ.

٤٠- ديوان عبيد ص١٢٤. ومن التبعية للأجنبي تأمير أبرهة الحبشي لزهير بن جناب الكلبي على بني بكر وتغلب وتشدّده في أخذ الإتاوات منهم، مما دفعهم الى محاولة اغتياله، وتعرضهم لذل الأسر والاضطهاد والسبي بعد ذلك (انظر الأغاني ١٩/ ٢١-٢٤).

٤١- ديوان امرئ القيس ص١١٩.

٤٢- معجم الشعراء ص٢٥٦. والقنّ: عبد ملك هو وأبواه، والقطين: الخدم والحاشية.

٤٣- كان عمرو بن هند يرى أن نساء العرب لا يأنفن من خدمة أمّه، وحين أراد أن يختبر بذلك ليلى أم عمرو بن كلثوم أطاح ابن كلثوم برأس ابن هند (انظر ديوان عمرو بن كلثوم ص٨٩).

٤٤- ديوان النابغة ص٨٣. وخشيته: خشية النعمان بن الحارث الغسّانيّ

٤٥- ديوان عمرو ص٥٤. وانظر هجاء حاتم الطائي (ديوان شعره ص٢٦٥) لابن عمّ له أراد ان يُدخل ملك الحيرة إلى بلاد طيء، حتى تدين له

٤٦- جاء في اللسان: (لقح): «قوم لقاح، وحيٌّ لقاح: لم يدينوا للملوك، ولم يملكوا، ولم يصبهم في الجاهلية سباء»، وهذا يعني أن الطاعة للملوك في عرف بعض الجاهليين تساوي ذل السبي إنها انتهاك للكرامة، وضياع للشرف. وكانت مضر لقاح إلا بعض تميم (انظر المحبر ص٢٥٣).

٤٧- ديوان عبيد بن الأبرص ص١.

٤٨- النقائض ص١/ ٦٩. وأشاحوا: جدّوا في الأمر. وانظر شعر خفاف بن ندبة ص٥١، وديوان الأفوه ص١٣.

٤٩- ديوان عمرو بن كلثوم ص٤٤.

٥٠- ديوان عبيد ص١٢٤.

٥١- دراسات في الأدب العربي، ١٩٥٩م، بيروت (أبو دؤاد الإيادي وما تبقى من شعره) ص٣٠٢. وانظر ديوان امرئ القيس ص٢٧١.

٥٢- المعاني الكبير، ١٣٦٧هـ، حيدر آباد ٢/ ١٠١٢.

٥٣- الحارث بن حلزة، ١٩٩١م، بيروت، ص٢٩.

٥٤- ديوان شعر المتلمس ص٢٤٥.

٥٥- ديوان شعر حاتم ص٢٣٤. وانظر ديوان النابغة ص١٢٨-١٢٩، وقصائد جاهلية نادرة، ١٩٨٢م، بيروت ص١٨١، وديوان عمرو بن كلثوم ص٤٥، وديوان عبيد ص٤٨-٤٩.

٥٦- ديوان شعر المتلمس ص٤٦، وانظر فيه ص١٤٦، ٢٥٣، ٢٩٩-٣٠٠، وديوان طرفة ١٠١-١٠٣، ١٠٦، ١٥٣، ١٦٦، ومعجم الشعراء ص٥٩، ١٩١-١٩٢، ٢٠٦، وديوان عمرو بن كلثوم ص٤٦.

٥٧- شرح أشعار الهذليين ١/ ٤٥٤. والحجاب: ماغلظ من الحَرّة وارتفع. والموقر: السهل أسفل الجبل. تكون به وقرا: اثار. وانظر بعض الأخبار والأشعار الدالة على دحر السوقة للملوك الطامعين بأوطانهم في ديوان شعر المتلمس ص١١٩، والعقد الفريد ٢/ ١٩٣ و٣/ ٣٣٤.

٥٨- انظر النقائض ١/ ٦٨. وكانت الملوك لاتجزّ نواصيها تعظيما لهم، ولكن طارق بن ديسق أسر قابوس بن المنذر، وجزّ ناصيته.

٥٩- ديوان عمرو بن كلثوم ص٨٢-٨٣. والمحجرين: الملجئين. وعاكفة: واقفة. والصُفُّونا جمع صافن، صفة للدابة إذا وقفت على ثلاث وثنت سُنْبُك يدها الرابع. وللمزيد من الافتخار بقتل السوقة للملوك انظر ديوان الأعشى ص٢٤٩، والأغاني ١١/ ٥٧، والنقائض ٢/ ٨٨٦-٨٨٧.

٦٠- شرح ديوان الحماسة، ١٩٥١-١٩٥٣، القاهرة، ١/ ٣٩٦.

٦١- معجم الشعراء ص١٩. وانظر افتخار الحارث بن ظالم بقتل طفل للنعمان بن المنذر في شرح اختيارات المفضل ٣/ ١٣٢٨-١٣٣١. ولقد تجرأ بعض السوقة فأغاروا على الملوك (انظر ديوان عبيد ص١١٦-١١٧، وديوان النابغة ص١٤٩-١٥٠).

٦٢- ديوان الحارث ص٣١.

٦٣- المصدر السابق ص٤٠.

٦٤- النقائض ٢/ ١٠٨٧.

٦٥- ديوان شعر المتلمس ص٨٠. والأكوار: جمع كور، وهو الرَّحل. وانظر نصيحة النابغة لقومه بالارتحال عن منازلهم تجنبا لغزو الغساسنة لهم في ديوان النابغة ص٨٠، ٩٢.

٦٦- ديوان شعر المتلمس ص٢٥٣. وأبلق: في لونه سواد وبياض.

٦٧- ديوان طرفة ص١٠٢-١٠٣ والحدب: ما ارتفع من الأرض في غلظ. والركب: الراكبون، وهم العشرة فما فوقها.

٦٨- النقائض ٢/ ١٠٨٧.

٦٩- ديوان عمرو بن كلثوم ص١٠٠.

٧٠- شرح اختيارات المفضل ٢/ ٩٥٢. وقصدوا: عدلوا.

٧١- من الإنصاف للطبقة الملكية الجاهلية الإشارة إلى تطور الوعي عند عدد من رجالها، ومنهم النعمان بن المنذر، وسيف بن ذي يزن، وعمرو بن جفنة الغساني؛ فهؤلاء امتلكوا رؤية سياسية عميقة، وقاوموا التسلط الأجنبيّ على العرب. (انظر تفصيلاً لذلك في دراسة لي، عنوانها: من نضال العرب في العصر الجاهلي، المعرفة العدد٣٨٤، أيلول، ١٩٩٥م).

ابـــداع

شعـــر

عزف منفرد .. لزهرة المدائن

محمد منذر لطفي

- ١

إلى القدس.. القريبة البعيدة..
التي تصمد في وجه الأعاصير
والزلازل والبراكين.. وتقف أمام
جلاّديها بكل إباء وشموخٍ
كأشجار الطرْفة والغرب..
مع الحب والإجلال..!

* محمد منذر لطفي : شاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، مدير المركز الثقافي العربي في حماة، من مؤلفاته : « أغنية الى حبيبتي »، « تداعيات بين يدي أبي العلاء ».

-١-

آه يا « قدس» التي تزهر أطفالاً، على الرغم من القحط . .
وغدر القاتلين . . !
والتي تصمد في وجه الأعاصير . . وزخم العاصفهْ
أنت يالؤلؤة الشرق التي غلّتْ وضاعت في السجونْ
إنه الشعبُ يُعد اليوم آلاف المناجلْ
« خطوةٌ أخرى . . وتنهار السلاسلْ »
خطوة أخرى . .
ويمحو الفجرُ أسراب الليالي الراعفهْ
فيعودُ المدُّ للشرق . .
تعود اليوم أشجار الصّحارى واقفهْ
خطوةٌ أخرى . . ويمحو الشعب آثار الغزاة . .
خطوة أخرى . .
وترتدُّ إلى « الضفة والجولان» أنسام الحياة
خطوة أخرى . . وتبدو نجمة « القدسِ» . .
فصبح « القدس» آتْ

-٢-

آه ياأرضي التي تحيا، على الرغم من الجرح . .
وسيف الغاصبين . . !
« عمرٌ» مامر كالطيف . .
ولم تفتح له « القدس» ذراعيها . . لينأى بعد حينْ
و « صلاح الدين» رؤياه تبقى حلماً أندى من الزهرِ . .
وآلاف اللحونْ

موسماً أخضر في كل العيون
ومناراً . . يسكبُ الضوء على درب الصمود
يتحدى الليل . . يحدو الثأر في عزم الأسودْ
يُشهد العتمة واليأس على بدر جديدْ
يُشهد « الضفة والقدس» على نصر جديدْ
ويُرينا هالة الميلاد في كل الميادين العصيةْ
ويرينا موكب العودة في كل المغاني العربيةْ
فأرى « حطينَ» والصبحَ . .
أرى «اليرموك» والفتحَ . .
وزهو« القادسيه»

-٣-

آه يا«قدس» التي تنتظر العرب على درب الكفاحْ
تصلُ الحاضر بالماضي، ولا تعبأ - كبراً - بالجراحْ
ترفضُ القيد . . وأشباح الدجى العاتي . .
وتشدو للصباح
تُشعلُ المصباحَ في ليل الصمود البكر عزماً ليس يُهزمْ
وسرايا تصنع الأمجاد إما احتدم الخطب . . وأظلمْ
أنت يا«قدس» التي مازلت رؤيا شامخهْ
وأساطير فداء راسخهْ
سروةً خضراء . . وجهاً يتحدى الموت . . زحفاً يتقدمْ
قمراً وضّاءً . .
« نجماً ليس يهرم»
« لم تزل كلُّ جهات الكون عن هذا التحدي تتكلم»

لم تزل كل شعوب الأرض من هذا التصدي . . تتعلمْ

-٤-

يانجوم العودة الحمراء . . ياكلَّ سرايا الشُّهداءْ

إن من مات فداء الأرض ماماتْ . .

ورغم الجرح صامدْ

إن من مات فداء الوطن المحتل ماماتْ . .

ورغم الموت عائد

سوف يحيا في ضمير الشعب . . في القدس وفي الجولان . .

في كل بساتين « الجنوب»

في عيون الزهر . . في إطلالة الفجر . . وفي وهج الغروبْ

إن من مات فداء القدس والضفة والجولان ماماتْ . .

ورغم الموت خالدْ

سوف يبقى حادي الركب . . على العودة شاهدْ

سوف يحيا في ضمير الشُّرفاءْ

في أغاني الوطن الأسمر . . في قيثارة المجدِ . .

صباحاً ومساءً

إنه بوابةُ الفتح . . لواءُ النصر . . عرسُ الشُّهداءْ ! . .

-٥-

ماأقول اليوم يا « قدس» التي تحيا على الرغم من الموتِ . .

وسيف القاتلين؟

ربع قرنٍ مرَّ كابوساً . . ومازلت مع الجولان والضفةِ . .

في ليل السجون . . !

فمتى، أشهد ميلادك . . والبعث الجديد؟

ومتى أشعلُ شمع النصر عيداً بعد عيد؟ . .
ومتى أنظر أحفادك يا « خالدُ» شادوا أرضنا . .
بعد الزلازل . . ؟
إنه الشعبُ يُعد اليوم آلاف المناجل
إنه الشعب يُضيء اليوم آلاف المشاعل
« خطوةٌ أخرى . . وتنهار السلاسلْ
خطوة أخرى . . وتلقانا المنازلْ
وكروم اللوز تلقانا . . وتلقانا السنابلْ
خطوة أخرى ونرتد كما الأمواج . .
نرتد جميعاً للديارْ
خطوةٌ أخرى . . وتغشى القدس والضفّة والجولان . .
أضواء النهارْ . . !

***

١) -مدينة القدس المحتلة
٢) -الجنوب اللبناني المحتل.

* * *

ابـــــداع

مقام الكلام الجميل

ناجـي حسـين

وينأى الرحيل..
وتذوي العيون.. على هدأة
في ضمير الخيولْ
وتنأى الخطا..
وأرمي بكاسي
على وجع الليل..
قلبي هو امرأة في فضاء طويل
ومنذ الطفولة..

* ناجي حسين: شاعر من العراق الشقيق، ينشر في الدوريات المحلية والعربية..

مازلت أكتب عن ناهديها
وعن رعشة الكفّ . .
بين الطبولْ . .
وتنأى الخطا . .
ويرحلُ هذا الكلام المحرمُ
عن مقتل النهر بين الشواطئْ
يقولون . . إن الكلام الجميلَ
ستسحبه الريح نحو البلاطِ
ونحن . . هنا . . هكذا . .
نسلم للقادمين نخيل العراقِ
ونرفع للعابثين يدينا
ونحرف لون اتجاه الصراطِ
وتنأى الخطا . .
فلا أحد يعرف الدرب نحو العراق
وقد صنع القادمون الطريق
وحين تفرُّ الأغاني من القلبِ
ويكثرُ فينا الشقاق . .
تموتُ على الدرب اسماؤنا
وتذهبَ هدراً . .
حكايا الرفاقْ
وتنأى الخطا . .
دعونا . . لنكتب مانشتهي فوقَ

جلدِ الهزيمهْ . .
دعونا نسب وعود النضالِ . .
وزيف المواجهةِ المستحيلةِ
والانفصال . .
دعونا . .
سنفضحكمُ واحداً . . . واحداً
ياظلال الرجالْ . .

***

وحين التفتُ . .
أدرت الى الزيف ظهري . .
ابتسمتُ الى العشق . .
ساعتها . . قلتُ ليس سوايَ
يحب الفراشة والقادمين . .
ونخلَ الوطنْ
أحبُّكِ . .
أنتَ هنا . . أصدقَ القائلين
بأن الوطنْ . .
أساطير أرض يلف عباءتها . .
موكبٌ أبيض الأفق مثل الكفنْ
لماذا نشدَّ خيول النشيد على
خرقة من ثياب المحنْ . .
سألعَنُ عمري . . وكل السنينِ

التي دفنت سرها في
زوايا الشجنْ
والعن . . كُلَّ الصخور التي حولتني
الى ذكريات بلونِ العفن!
تعالي . .
ضعي كل عطر النساء ولاتخجلي
من زعيق النضال . . فأنت أنا ياضمير الوطنْ . .

* * *

ابـــداع

قصـــة

الكرســـي

تـاج الديـن الموسـى

حين تركت أمي البـيت، اتفــقنا، نحن أبناءها الخمسة- أن نتركها في بيت جدي إلى أن تهدأ وتروق، فنروح ونراضيها. لكن غيابها، وقبل انقضاء ساعتين عليه، خلق لنا مشاكل ما كانت في حسبان أحد منا، ذلك عندما تدخلت بقـرتنا في الخلافـات الناشـئة بيننا وبين أمنا،

---

* تاج الدين الموسى: أديب وقاص من سورية، له اسهامات عدة في مجال القصة القصيرة. من أعماله القصصية «الشتيمة الأخيرة»، «مسائل تافهة»، حارة شرقية وحارة غربية».

كأنها طرف، أو كأن هناك مخططاً ما، سرياً، رسمته أمي، وتركت تنفيذه للبقرة، ماسبق لأمي، التي بلغت عامها الخامس والأربعين، أن تركت البيت، أو نامت خارجه، ليلة واحدة، لا في حياة أبي وقد عاشت معه ستة عشر عاماً، ولابعد رحيله قبل خمسة عشر عاماً. على الرغم من كل ماكان يجري بينها وبين المرحوم أبي، وبيننا وبينها فيما بعد. فقد كان أبي من طبيعة أبرد من صقيع أربعينية الشتاء، إذا ما أراد لأمر أن يتم، كان يأمرنا وأمنا أن نسكت، ثم يلفّ، على مئة مهله، سيجارة من علبة تبغه المعدنية. بعدئذ ينهض وينزل كرسي القش، الذي ورثه عن جدي، عن زاوية «التدريبة» وبعد أن يجلس عليه، يشعل السيجارة، ويأخذ نفساً عميقاً، ثم يبدأ باصدار أوامره السامية.

وكانت أمي، وماتزال، من نار مشتعلة. فإذا ماحكت صاحت. وإذا ماصاحت قاتلت. عندما تمشي تركض. وقبل أن تنام تغفو واقفة، أو مقعية. أما طبيعتنا، نحن الأبناء، فقد كانت أقرب إلى أبينا، لهذا ماخلا بيتنا، كغيره من بيوت الضيعة، من المنغصات والمشاكل، البيت الذي كان عليه أن يتميز، ولو قليلاً، عن باقي البيوت، لأن أبي كان أول من حصل على الشهادة الثانوية من أبناء المركونة، وكان أول من علم في صف رسمي فتحته الحكومة في ضيعتنا. لكن طبيعة أمي النيرانية ماتركت بيتنا يرتاح من الصياح، والمشاجرات، التي غالباً ماكانت ذيولها تنتهي، في نفس يومها قبل أن نأوي إلى فراشنا، ولم تصل الأمور، خلال إحدى وثلاثين سنة، إلى أن تترك أمي البيت وهي سيدته لاتجلس إلا في صدره.

واتفقنا، أيضاً، قبل أن تتدخل بقرتنا، أن نترك الأمر سراً بيننا، ألا نتفوه بحرف واحد، لأي شخص كان، مهما كانت درجة قرابته لنا- طبعاً باستثناء جدتي التي لجأت إليها أمي، لأنها ستعلم بطبيعة الحال، إذ من

غير المعقول أن تتركنا أمنا، وتقعد عند أمها، دون أن تعلمها بما جرى. . . أما إذا دخل أحد مادارنا، وسأل عنها، فما علينا إلا اختراع الإجابة المناسبة.

فيا فضيحتنا فيما لو علم أحد ما، من أهل الضيعة، بالأمر. عندئذ سينتشر الخبر، وسيتفّ كل من يرانا في وجهنا، وإن أقل ماسنسمعه سيكون من هذا القبيل: «ياحيف عليكم. بالفعل طلعتم قليلي أصل ناقصين. أهكذا تعاملون المرأة التي خرجت من دنياها لأجلكم؟ ترملت صبية في الثلاثين من عمرها، فخلعت لباس المرأة، وارتدت لباس الرجل، وركضت أمامكم في الليل والنهار. . تعبت، وشقيت، وذاقت المرّ لتراكم أحسن ناس. واليوم، بعد أن كبرتم، وتعلمتم، استغنيتم عنها؟ ياعيب الشوم».

لانعلم، بالضبط، الساعة التي غادرت فيها الدار. فحين أفقنا من النوم عند طلوع الشمس، لم نجدها في البيت. ولم نجد أيضاً بقايا كرسي القش، الذي انهار تحت أخي الكبير، حينما جلس عليه لأول مرة ولاصورة أبي على الجدار. .

مثل هذا الأمر كان متوقعاً بالنسبة لنا، بعد سهرة متعبة لامست علائم الفجر، تخلّلها صياح، ومشاحنات، وبحث لكل الأمور المختلف عليها، وعلى الرغم من كل حرصنا على مراقبتها، لمنعها من مغادرة الدار، مهما كانت العواقب، فقد استغلت غفوتنا، وهربت. .

لكن كيف نحافظ على سرية ماجرى، وبقرتنا تريد إباحته غصباً عنا؟ فبعد ساعتين من استيقاظنا، وبعد سلسلة مشاورات أجريناها مع بعضنا بعضاً، وخلوصنا إلى اتفاق مفاده أن نبقي أمنا عند جدتي إلى أن تهدأ وتروق، مع المحافظة على سرية ماجرى، انتبهنا إلى أمر غاب عن بالنا، وهو وجود مخلوقين آخرين معنا بالدار، بقيا دون علف وماء، هالبقرة وعجلها ابن الشهرين. وإذا كان إملاء جرنين بالعلف، وطنجرتين بالماء،

أمراً عادياً، فالمسألة التي استوقفتنا، وجعلتنا ننظر في وجوه بعضنا بعضاً، ونضع أيدينا على خدودنا، ونصفن . . . هي مسألة حلب البقرة.

ماحسبنا، خمستنا، أننا سنقف، في يوم من الأيام، مثل هذا الموقف، أمام بقرتنا، مفكرين، بطريقة ما، لحلبها . . فالطلب من إحدى قريباتنا، أو جاراتنا، القيام بمثل هذا العمل، سيجعل أمرنا ينكشف، وهذا مالا نريده.

قلت لأخوتي:

- مامن حلّ أمامنا ياشباب، سوى أن يتقدم أحدنا صوب البقرة ويحلبها، فلماذا الصفن والمداورة والمناورة. الحلّ لن يهبط علينا من السماء.

أجابني أخي الكبير.

- معك حق. وأعتقد أن الأمر ليس صعباً كما تتصورون.

نهض أخونا الكبير، وخرج من الغرفة، فخرجنا وراءه. . حمل تنكة فارغة وتوجه صوب البقرة المربوطة عند سياج البلان بالزاوية الجنوبية الغربية لحوش دارنا. وضع التنكة تحت البقرة، وقرفص مقلداً أمي تماماً. وقبل أن تمتد يده إلى الضرع، رفست البقرة التنكة، فقلبتها . . أعاد التنكة إلى مكانها. ومد يده إلى الضرع، فرفسته البقرة، ورفست التنكة. تقهقر كبيرنا إلى الوراء مستنداً بيديه إلى الأرض كيلا يهوي على ظهره. نهض مرعوباً. وابتعد عن البقرة، وهو يلعن البقر وساعته اختلطت مشاعر الأسى لدينا بضحكات مكتومة خبأناها بأيدينا، وباستدارات إلى الخلف، خوفاً من ردود فعل أخينا الكبير، الذي أخذ يغلي ويفور. قال أوسطنا:

- أعتقد أن هناك ذبابةً تقرصها في مكان ما من جسدها.

عملنا حلقة حول البقرة، وأخذنا نبحث عن الذبابة المفترضة، فلم نجد شيئاً.

قال الرابع :

- أنا سأجرّب حظي .

حمل التنكة الملقاة قرب البقرة، وأخذ يتقدم، بحذر، صوب الضرع . لكنه ، وقبل وصوله رمى التنكة ، وفرّ هارباً ، لأن البقرة استدارت صوبه ، وهجمت عليه بقرنيها . . وطول الرسن ، المقدّر بمترين ونصف ، هو الذي حماه من قرني البقرة .

صرعتنا الحيوانة بأفعالها . ماذا أصابها هذه الشقراء الوديعة؟ كم من المرات رضعنا من ضرعها ونحن صغار؟ كم من المرات ركبنا على ظهرها؟ تروح ترعى وحدها ، وترجع دون أن تحيد عن الطريق . حتى خوارها لانسمعه . أتكون وصلت سن اليأس، مثل أمنا، فصارت تقاتل ذباب وجهها؟ أم تكون دارية بما جرى، لهذا قرّرت ألا تسلّم ضرعها إلا لأمي؟

- والحلّ ياشباب؟ أنتركها دون حلب؟

- لا لن نتركها . سأحلبها بالعصا .

- إيش رأيكم نفلت العجل عليها . ضرعها يكاد ينفجر .

- أمي كانت تحلبها أولاً . وتترك العجل للأخير

- أخاف نقتله إذا تركناه يرضع الضرع كاملاً .

- نتركه يرضع عشر دقائق فقط .

- يخفّف عنها في الأقل .

أفلتنا العجل، فهجم على أمه . دسّ رأسه تحتها، وأخذ يرضع بنهم شديد، وفي خمس دقائق، أخذ كفايته من الحليب، فترك الضرع، الذي بقي على حاله تقريباً، واستدار ليقف تحت رأس أمه، فأخذت تلعق رقبته بلسانها .

قال كبيرنا .

- لم يعد أمامنا من حلول سوى أن نجمع أهل الضيعة على أحد البيادر، لأمر هام، ونخطب فيهم نحن الخمسة، بصوت واحد:

«ياأهل المركونة، الحاضر فيكم يعلم الغايب، لقد تركت أمنا البيت، ورجعت لبيت جدي ليس بسبب كرسي القش الذي تحطم تحت أخينا الكبير. صحيح أن تحطيم الكرسي كان سبباً مباشراً، لكن السبب الأهم، والأعمق، هو قرارنا بأن يكون لكل واحد منا رأي. صحيح نحن أمامكن خمسة رجال، وعلى سن ورمح، لكن أمنا جعلت منا خمسة أصفار على شمالها. لاكلمة لنا، ولارأي. ولاأية إمكانية لتحريك ألسنتنا في حلوقنا. وإذا ماصادف وحركناها، لنواجهها بأمر ما، يختلف كثيراً أو قليلاً عن وجهة نظرها تزجرنا، وتأمرنا أن نسكت. وإذا مارأت شيئاً من الإصرار على هيئاتنا، تهم بترك البيت فنمسكها من يدها «دخيل عرضك لاتفضحينا. نبوس قدميك.. أنت تاج رأسنا. صدر البيت لك، والعتبة لنا».

نراضيها، ثم نعود ونختلف، فنترلنا من جديدا. إذا تأخر أحد منا بالسهرة، انتظرته عند باب الدار إلى أن يعود. إذا أكل على عجل وشبع، أعادته إلى السفرة مرغماً. إذا خفّف غطاء نومه، فرشت عليه لحافاً في عزّ الصيف. إذا آلمه رأسه، خاصرته، ظفره، طارت إلى دكان الحاج حمدو وجلبت له أنواعاً من الأدوية لايعلم مصدرها، ولاجدواها، إلا الله.

مثل هذه الأمور، التي على علاقة بقلب الأم، حتى ولو زادت عن حدودها، قد تبدو مبررة بعض الشيء، خصوصاً بالنسبة لأم تحرص كثيراً على أبنائها كأمنا. لكن أن تتدخل في كل كبيرة وصغيرة، في كل شاردة وواردة، في طبيعة الهواء الذي نتنفسه، فهذا مالم نعد نطيقه. كبيرنا، الذي أكمل الثلاثين من عمره، غير قادر على الاقتران بالمرأة التي اختارها لتكون شريكة حياته، لاعتراض أمنا على اختياره. لو كان هناك عذر مقبول لقلنا

لأخينا الكبير: «إبحث عن غيرها. ما في بالدنيا أكثر من البنات». كلما فتح فمه بسيرتها، قمعته: «هذه التي تعلم أولاد الضيعة معك بالمدرسة، تجيء وحدها من المدينة مفرّعة، ببنطلون ضيق، وترجع وحدها؟

- هي بعينها.

- نجوم السماء أقرب لك.

- يا أمي. ياعيني. ياروحي. والله البنت شريفة.

- خلص. هذا آخر الكلام.

ويقول لها أخي الثاني:

- وأنا اتفقت مع زميلة لي في الدائرة على الزواج.

فتنهض من بيننا مرعوبة، وتركض صوب زاوية التدريبة، تنزل الكرسي، وتجلس عليه، وتصرخ في وجوهنا:

- بالله! لن تتزوجوا غير من بنات أعمامكم. فهمتم. أتأخذون نساء غريبات، وبنات أعمامكم قاعدات في بيوت أهلهن؟ أعمامكم وأولاد أعمامكم سند ظهركم تبيعونهم من أجل نساء غريبات مستوردات من المدن. من لايأخذ من ملته يموت بعلته.

ويقول الثالث:

- أرض الرابية لاتعطينا في الموسمين الصيفي والشتوي شيئاً. إيش رأيكم نشجّرها بالفستق الحلبي؟

- لانشجّرها غير بالزيتون.

- يا أمي طبيعة أرضنا لاتناسب أشجار الزيتون. هذا تعلمناه بالجامعة.

- كلام فاض. شجرة الزيتون مباركة جاءت سيرتها في القرآن. وهي تعيش في كل مكان. ثم إن أباكم كان يحب شجرة الزيتون.

ويقول الرابع :

- الدار ضاقت بنا، فلماذا لانبيع البقرة ونستخدم غرفتها؟ ثم إن زبلها لم يترك ذبابة في الضيعة أو بعوضة، إلا وأحضرها إلى دارنا.

فتقول بأسى :

- الآن تتكبرون على البقرة؟ ألا تعرفون أنكم لولاها، ولولا زبلها، لما وصلتم إلى ماوصلتم إليه؟ على كل حال البقرة بقرتي، وستبقى بالدار طالما أنا فيها.

ويتدخل خامسنا، الأصغر سناً، بعد كل خلاف، ويطيّب خاطر أمه، بالموافقة على كل ما قالته، بعد أن يغمزنا بعينيه، فتنهض عن الكرسي، وتعيده فوق التدرية، وتحضن صغيرها المدلل، طالب الجامعة، ابن العشرين عاماً، وتبوسه من بين عينيه.

لو تركت لنا المسائل التي تخصنا.. لو تركت لنا هامشاً.. مستحيل. «أنت لأيش شعرك طويل؟ إحلقه. أنت لإيش حالق شاربك وطالع مثل الحرمة؟ عيب. هذه لحية الزعرنة ما لها لزوم. زرّر على صدرك. فَرْقَةُ شعرك لاتعجبني.. سلسلة من التعليمات ليس لها من نهاية. والمصيبة أننا نكبر في الواقع، ونصغر في عينيها، لهذا لاتعملنا إلا كأطفال.

- نحن على قدّ المسؤولية. لاتخافي علينا. خلفت رجالاً.

- أنتم أمانة في عنقي. جزء مني. إيش أقول لأبيكم غداً إذا عملتم شيئاً غير لائق. لاسمح الله.

- وهل سبق وأن عملنا شيئاً غير لائق؟

- قلبي على ابني وقلب ابني عالحجر.

ثم إن كبيرنا لم يكن يقصد تحطيم كرسي القش. نحن نعرف أنه من أغلى أشياء البيت على قلبها. ونعرف أنها لاتريد منا الجلوس عليه، أو حتى

الاقتراب منه . المسألة أكبر من رائحة أبي طبعاً . فهي لاتستطيع إلقاء أوامرها إلا من فوقه . قلنا لأخينا الكبير : إجلس عليه مرة واحدة لنأتمر بك ، عسى أن نكتشف سرّ علاقة أمنا به . ماخطر ببالنا ، على الرغم من معرفتنا أن وزن أخينا يفوق وزن أمنا بمرة ونصف ، ومعرفتنا أن قوائم كرسينا مسوسة وحصيرته تخّانة ، انه سينهار تحت أخينا ، ويتحطم . ولا خطر ببالنا أن أمنا ستعمل مناحة فوق الحطام ، كأنها تدفن أبي مرة ثانية» .

وهكذا ، وبعد الانتهاء من القاء كلمتنا ، تكون فضيحتنا قد اكتلمت .

وياليت مشاكل بقرتنا انتهت بمنعنا من حلبها . فقريب الظهر ، اكتشفنا أنها لم تذق الماء أو العلق . «هاهي خططكم تفشل ياشباب» . قال صغيرنا الذي نقل إلينا نبأ إضراب البقرة عن الطعام . وأضاف : «إذا ربطتم الحيوانة من قوائمها الأربع . وحلبتم ضرعها غصباً عنها ، فكيف تطعمونها وتسقونها؟» .

قلت له :

– وهل تفتق ذهنك المتوقد عن حل ما؟

– نعم . الحل الوحيد أن نروح ونراضيها .

– لن ترجع دون كرسي ، ودون الرضوخ لشروطها .

– نفصلّ لها كرسياً ، ونرضخ لشروطها ولو مؤقتاً .

– وإذا فصلنا كرسياً جديداً يجب أن أجلس عليه أنا كبيركم . أما الرضوخ لشروطها ، فسأتزوج ليلى في أقرب فرصة حتى وإن بقيت أمكن دهراً في بيت جدي .

– نكسر كرسي المرحوم أبي لأن أمي كانت تجلس عليه وحدها ، ونفصل لك كرسياً! أخي ، الكرسي ماله لزوم . بالأصل مدتنا عربية ، وقعدتنا على الأرض .

– معنى ذلك أنها لن ترجع أبداً .

عاد أصغرنا، حبيب أمه، إلى الحديث:

- أنا عندي فكرة.

- قلها وخلصنا.

- إذا رفضت العودة، نجرّ وراءنا البقرة والعجل، ونروح نسكن عندها في بيت جدي. وهكذا، بعد ساعتين، تطردنا جدتي أجمعين. موافقون؟

- موافقون.

- قوموا!

توجهنا، خمستنا، صوب دار بيت جدي. وكم كانت دهشتنا كبيرة، عندما وجدنا أمنا قاعدة وسط أرض الديار، بيدها منشار، وقربها كومة من المسامير، وقدّوم، وأخشاب مكسّرة، وهي تحاول، بنفسها، إصلاح الكرسي الذي سحقناه.

* * *

فوق الأرض.. تحت الشمس

محسن يوسف

١ - *الجثة:*

تساقطت أشعة الشمس ذرات ملونة، وغمرت المكان. ظهرت هرة سوداء. لحق بها كلبان رماديان ينفضان عن جسديهما ما علق بهما. رفرف عصفور منطلقاً من شجرة قصيرة الجذع وطار مبتعداً..

---

* محسن يوسف : أديب وقاص من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية. من مؤلفاته: «وجوه آخر الليل»، «اعترافات فارس الزمان».

تجمعت الأشعة فوق جثة. أضاءت أزرار السترة. تفتحت ألوان الثياب. التمع الأسود وتماهى باللون الأحمر والأصفر ممتداً كأفعى. عند القدمين استقرت ربطة أرغفة من الخبز، وحزمة من البصل الأخضر، ومجموعة من حبيبات البندورة والخيار. قرب الرأس ارتمت إحدى اليدين، بينما اليد الأخرى تقبض على مقبض حقيبة جلدية عتيقة. على خطوات من الجثة ضاق طريق ترابي، على جانبيه بيوت مختلفة الأشكال والألوان والنوافذ..

ارتفعت الشمس قليلاً، تخللت الوجه. القدمين. الثياب. الحقيبة الجلدية وكومة الخضار، وتابعت سيرها في السماء.

تعالى صوت أحد الباعة. أشرعت نوافذ. فتح الطريق صدره لرجال ونساء وأطفال. الوجوه كابية والعيون نصف مغمضة، والأيدي تقبض على أشياء وأشياء..

فاحت في المكان روائح الخبز الساخن والحليب. الشمس تتابع سيرها، والوجوه تنضح بالاهتمام والتعب..

ألقى رجل يحمل علبة بيضاء وعدداً من أرغفة الخبز، نظرات عابرة باتجاه الجثة، ثم غض بصره وتابع سيره.

فعلت امرأة تحمل سلة وهي تميل تحت ثقلها، مافعله الرجل. ظهر الذعر في نظراتها ونصل لونها، لكنها تمالكت نفسها وحولت وجهها إلى الجانب الآخر، متابعة سيرها.

وقف طفلان على مقربة من الجثة، قال الأكبر:

- إنه... نائم.

قال الثاني:

- قد يكون... ميتاً..

تبادلا النظرات. فتاة صغيرة اقتربت منهما، قالت:

- إنه . . رجل .
- بالتأكيد هو ليس امرأة . . « قال الكبير » :
قال الصبي الصغير :
- أنا لاأعرفه .
قال الكبير :
- هو ليس من حيّنا .
قالت الفتاة :
- ماالذي جاء به إلى هنا؟
أجاب الكبير ، وهو يأخذ بيد الصغير هاماً بالمسير :
- قدماه .

ابتعد الأطفال وعيونهم لاتود أن تغادر مكان الجثة ، وابتلعهم أحد الأزقة . .

دنت الهرة السوداء من الرجل الملقى على الأرض . تحسست البصل والبندورة والخيار . تريثت عند أرغفة الخبز . أخذت رغيفاً ثم ولت هاربة . .

تدافع الكلبان الرماديان وأحاطا بالجثة . . تشمما الرأس . الثياب . القدمين . الحقيبة الجلدية والمواد المبعثرة . ألقيا نظرات كسلى وغادرا المكان ، يتبع أحدهما الآخر ، وكانت الشمس تتابع صعودها في الفضاء . امتلأ الطريق بالناس : مخلوقات بمختلف الألبسة والأزياء . عربات دراجات . سيارات تطلق دخاناً أسود وتثير الغبار ، والشمس تنفث أشعتها وتنشرها في كل الأرجاء . .

تململت الجثة . التفت الكلبان الرماديان وتحفزت الهرة للوثوب وظل الشارع على ماهو عليه .

انتصب الرجل واقفاً . نفض ماعلق بثيابه من أوشاب . جمع حاجاته وأرسل نظراته في رحلة ، وسار .

راحت الشمس تلتصق بوجهه، وعينيه الحزينتين، وتتخلل ثيابه وماتحمل يداه. .

٢ – الزحام:

على الرصيف: رجل كبير، وطفل، وزحام شديد، وشمس من نار. توقف الطفل متعباً، وعيناه تسبقان أنفاسه. دنا الرجل من الصبي، وربت على كتفه. قال له:

– لماذا تسرع يابني؟

ارتعشت أجفان الفتى، ولامست عيناه نظرات الرجل الحانية:

– أنا . . أبحث عن أبي . .

تطايرت عيون الاثنين، وحلقت فوق الوجوه والثياب والتضاريس. كيف يمكن رؤية إبرة في جبل من القش أو مجرى ماء متدفق؟ هكذا فكر الرجل، وتمنى أن يملك لهفة الصبي وحماسته.

ذلك الوهج:

يخفق قلب الرجل كمراهق، يتنفس بعمق، وتشع المرئيات من حوله. شيء ما بعمر الثواني، وأكبر من الزمن. أرق من الأزهار وأقوى من الأعاصير، يعود الى ذاكرته. يتجمع في صدره، وينبض فرحاً ينتشر في أعضائه. يعيد اليه ذكريات الألوان الزاهية. والخصل الناعمة كالحرير، والماضي والنظرات المتعثرة والخفقات الأولى . .

إنه . . الحب، هدهد قلب العجوز فتنفس الأفق، وراحت أغنيات الصبا تبرعم فوق شفتيه . .

« لاشيء ينتهي، ثمة شيء واحد تقصمه النهاية، هو الزمن الخاوي. الأيام الشاحبة، أما الزمن الحافل بالأحلام، والأغنيات والأحاسيس الثرية، فهو لاينتهي. يظل شاباً دافئاً غنياً بالحياة» . .

ابتسم لأفكاره. أحس بحب لملامحه الناحلة. لخطواته التي ماعادت تتحدى الصخور والعوائق.. «لا.. لاتموت الأحاسيس بتأثير الزمن»..
كان الوجه الآخر يبتسم. رأى حباً قديماً مايزال مشرقاً نضراً، والمرأة التي تنتسب الى عالمه تبتسم. تقاربا. ابتعدت الفصول والأيام الشاحبة والزحام وامتدت يدان قديمتان لتتلاقيا، ثم سارا معاً. لاشيء تغير أبداً. لاشيء.. حتى الخوف من الآخرين مازال موجوداً. شيء واحد يدركان أن الزمن لم يتركه كما كان، وهو أن الآخرين لايمكن أن يتنبهوا إلى مايحدث، وأن الوجهين القديمين، مازالا يعيشان ذلك الوهج الذي يبثه الحب في الأعماق، على الرغم من الزمن. سألته:

- كيف حالك؟

تصبب عرقاً وتلعثم. أحس أنه يعود القهقرى إلى زمن بعيد. الى عشرين. ثلاثين سنة مضت، وربما أكثر..

ودّ لو يقول لها: إنني أشعر بالوحدة والفراغ، والليالي طويلة طويلة..». لكنه أجاب:

- لابأس.

كانا.. يبحثان عن إحساس بالاطمئنان، لاأكثر، وهما مازالا يعيشان، رغم الزحام والزمن والشمس الحارقة..

تبادلا النظرات بحنان. ابتسما كما في الماضي. التقت اليدان مرة أخرى، ثم افترقا وضاعا.. في الزحام..

حادثة:

استمر الزحام على أشده، الأقدام تدفع الأقدام وكذلك المناكب الوجوه بملامحها المشدودة، والأيدي بأحمالها. لاشيء حدث. حتى الرجل الذي يتوسط الشارع بزيه الرسمي، لم يأبه لما حدث. أغلق معبر المشاة وفتح صنبور الحديد، للتدافع السيارات الكبيرة والصغيرة. الدراجات

وعربات النجدة والإطفاء، وكانت الشمس تصب سيلاً من اللهب فوق كل شيء..

منذ لحظات حمل همومه، الألم يقبض على أعضائه كأخطبوط، من قمة الرأس إلى أسفل القدمين. جسده لم يعد كما كان، ولايمكن أن يعود كما كان. الزمن يفتت الصخور يغتال الأيام، ولايترك الجسد إلا رمة تبحث عن مأوى راقب حركة الشارع: رؤوس تنوس في الفراغ. مدى من الصفيح والزجاج والقار، وسماء تنز ناراً..

خلال ثوانٍ انتهى الزمن. حاول تلمس رأسه. لم يعد يشعر بألم. غامت نظراته. انحنت ساقاه وجذعه، واحتضنت وجهه حرارة الطريق.

استمر الزحام شديداً. كثيرون تتعثر أقدامهم. كثيرون يصابون بالإغماء، وكثيرون يموتون جوعاً وقهراً كل يوم، وتستمر الأقدام والمناكب والرؤوس، والأيدي الفارغة ويتابع صنبور الحديد جريانه.

أشرق وجه الطفل.. الصبي.. الفتى:

- إنه... أبي..

تقدم خطوة فخطوة، يداه تسبقانه كجناحين، واللهفة عصافير تغادر عينيه. حسب أن في مقدوره اجتياز المسافة التي تفصله عن أبيه، وعندما أصبح عند تخوم الخط الفاصل بين الحياة والجانب الآخر، انتفض كعصفور أصابته طلقة. اختل توازنه وسقط. ربما تخيل أنه يطير، أو لعله يحلم، وكانت السيارة التي اصطادته، تعبر صنبور الحديد، وتختفي في غيابة الزحام الذي مازال شديداً، أما الرجل الذي ودع المرأة منذ لحظات، فقد انهار إلى جوار الصغير، وحيداً، بينما الشمس، تتابع سيرها في الفضاء..

٣ - زهرة الأعالي:

إنها فوق الأرض، وتحت الشمس، وحيدة، مهجورة، لاأحد يؤنس وحدتها، تصليها الشمس بشواظ من نار، وتلسعها الريح الباردة، في

الليالي الطويلة، والصباحات الكئيبة. تهاجمها الطيور البرية الجائعة، فتؤلمها المناقير الحادة. ربما، أخذتها يد عابر، وقد تنالها ظبية هاربة، أو أرنب مذعور.

هي كقلب مقفر، وفم ظاميء، وقمر بعيد..

اختالت الزهرة المتوحدة، فوق صدر القمة العالية. أسلمت ساقها للنسمات العاشقة. بسطت وريقاتها المتأرجحة، لأشعة الشمس الذهبية، فأرسلت عطرها كالهمسات، ثم اهتزت.. تمايلت.. رقصت، وكأنها تقول:

- أنا... زهرة الأعالي..

* * *

نظرة في حركة الترجمة ونقل العلوم عند العرب في القرنين الأول والثاني الهجريين

د. سعد محمد الكردي

تذكــر الكتب التي تبــحث في تاريخ الحضارات أن العلوم اليونانية أخذت تنتشر في الشـرق منذ أغـار الإسكندر (٣٢٣ق.م) على آسيا زاحفاً إلى الهند. وقد شملت فتوحاته مصر وليبيا والشام والعراق وإيران وخراسان وافـغـانسـتـان وشطراً من بلاد الهند. وبذلك امتزجت الثقافة اليونانية بثقافة هذه البلاد المفـتـوحـة مكونة ما يسـمّى باسم الثـقـافـة «الهيلينية». وكانت تقوم على هذه الثقافة –

(*) د. سعد محمد الكردي : باحث من سورية، دكتوراه في اللغة العربية، مدرس مادة النحو والصرف بجامعة البعث.

قبل الإسلام وبعده - مدارس مختلفة في الإسكندرية وجند يسابور وإنطاكية والرها ونصيبين وحران.

ولما بزغ فجر الإسلام وانتشر في شبه الجزيرة العربية، حمل المسلمون راية الفتح واخترقوا الآفاق في الشمال والشرق، فكانت ثقافة هذه البلاد ذات طابع يوناني وسرياني وفارسي وهندي بالإضافة إلى ثقافات شرقية مختلفة وهنا تواجهنا عدة أسئلة تقول: هل استفاد العرب حقاً من ثقافات الأمم في البلاد المفتوحة؟ متى تمّت هذه الاستفادة؟ وما مقدارها؟ وما السُبُل التي دخلت منه االثقافات الاجنبية إلى البيئة العربية؟ للإجابة عن هذه الأسئلة يتوجب علينا أن نسرد حديثاً موجزاً عن تلك المدارس التي كانت قائمة قبل الإسلام وبعده، ونبيّن مدى استفادة العرب منها. وأن نتحدث على الترجمة. أما المدارس فهي:

مدرسة الإسكندرية: التي كانت أمّ المدارس الشرقية، يُعلَّم فيها الطب والهندسة. والفلك وسائر العلوم الطبيعية والرياضية باللغة اليونانية ويتفاخر العلماء بالتخرج منها. وقد ساهمت مدرسة الإسكندرية في أول ترجمة في (الكيمياء) دعا إليها خالد بن يزيد (المتوفي ٨٥هـ) وفي أول ترجمة في الطب دعا إليها عمر بن عبد العزيز (المتوفى ١٠١هـ)(١). لكن نَجْم مدرسة الإسكندرية أخذ في الأفول منذ الفتح العربي لمصر، فانتقلت مدرسة الإسكندرية إلى إنطاكية وحرّان ثم إلى بغداد في القرن الثالث الهجري(٢).

ومدرسة جند يسابور: التي أنشأها كسرى أنوشروان (٥٣١-٥٧٨م) وهي مدرسة للطب والفلسفة وفيها اتصل العلماء اليونان والسريان والفرس بعلماء الهند وتأثر بعضهم ببعض. ومنها استقدم المسلمون كثيراً من أطبائهم

(١) الفهرست: ٣٠٣ عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ١٧١. عصر المأمون: ١/٤٨-٤٩.

(٢) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية مقالة مايرهوف «من الإسكندرية إلى بغداد»: ٦٨ وما بعدها.

في القرن الثاني والثالث الهجريين وبخاصة آل بختيشوع. ويوحنا بن ماسويه الذي هاجر إلى بغداد، فجعله الخليفة المأمون سنة / ٢١٥هـ/ قيّماً على بيت الحكمة. ومنذ تلك الفترة بدأت مدرسة الطب في جند يسابور تفقد أهميتها لأن كبار الأطباء والأساتذة ذهبوا إلى قصور الخلفاء في بغداد(٣).

ومدرسة إنطاكية: التي كانت مركزاً للثقافة العلمية اليونانية، وقد انتقلت مدرسة الإسكندرية إلى إنطاكية بعد فتح العرب لمصر، وكانت العناية فيها متجهة إلى الترجمة إلى السريانية(٤).

ومدرسة الرها: وفيها بدأ السريان يشتغلون بفلسفة أرسطو في القرن الخامس للميلاد كما تَرْجَمَت اللاهوت اليوناني إلى السريانية للنساطرة. وفي القرن السادس تعدَّت ذلك إلى العلوم الدينوية. وبعد أن تعلّم السريان فلسفة أرسطو أخذوا بنقلها إلى لسانهم. وقد أتمَّ دراسة المنطق سرجيس الرأس عيني الطبيب المشهور، وفي المتحف البريطاني بلندن نسخ خطية من ترجمة الإيساغوجي إلى السريانية. وكذلك مقولات أرسطو لفرفوريوس، وكتاب النفس، وغيرها(٥).

ومدرسة قِنَّسرين: وهي من المدارس السريانية، اشتهرت في أوائل القرن السابع للميلاد على الفرات بتعليم فلسفة اليونان باللغة اليونانية وتخرج فيها جماعة كبيرة من السريان وفي جملتهم الأسقف سويرس الذي انقطع فيها لدراسة الفلسفة والرياضة واللاهوت ولما تمكن من تلك العلوم

(٣) تاريخ آداب اللغة العربية زيدان: ١/ ٢٣٥. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: ٥٦ في اللغة والأدب للدكتور إبراهيم مدكور: ٨٥.

(٤) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: ٦٠ وما بعدها.

(٥) تاريخ الأدب السرياني، للدكتور مراد كامل وزملائه: ١٢٨، ٢١٤. القاهرة ١٩٧٤. تاريخ آداب اللغة العربية زيدان: ٢/ ٣١.

نقل بعضها إلى السريانية، ولاتزال بعض ترجماته في الفلسفة محفوظة في المتحف البريطاني. وقد أتمّ ذلك بعده تلميذه يعقوب الرهاوي واضع علم النحو السرياني، وأثناسيوس، ومن تلامذته جورجيوس المعروف بأسقف العرب (٦٨٦م) فقد ترجم بعض كتب أرسطو إلى السريانية(٦).

ومدرسة نصيبين: وهي من المدارس السريانية، أسست سنة ٣٢٠م في وسَط لغتهُ السريانية، وكانت تُدرَّس فيها اللغة اليونانية. ولكن مدرسة نصيبين لم تعمر طويلاً وإنما اضطرت إلى الانتقال إلى الرها حينما سُلّمت مدينة نصيبين إلى الفرس(٧).

ومدرسة حرّان: حران مدينة قديمة في شمال غرب االعراق عُنِيَ أهلها منذ الزمن الأول بالعبادات المتصلة بالنجوم. وقد سُمّي أهلها باسم الصابئة الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم. وكانت هذه المدرسة – حسب مايرهوف– مركزاً مهماً للثقافة اليونانية في المنطقة التي يتكلم أهلها اللغة الآرامية الشرقية، كما كانت موئلاً لتعاليم الديانة اليونانية القديمة بعد أن تحول العالم اليوناني الوثني إلى المسيحية. ومن هذه المدينة أسرةُ بني قرة التي أدّت خدمات جليلة في علم الفلك والرياضيات عند العرب في القرن الثالث والرابع الهجريين. وكان انتقال مدرسة الإسكندرية إلى حرّان في عهد المتوكل (٢٣٢-٢٤٧هـ) وبقيت مدرسة الإسكندرية في حرّان أربعين سنة، ثم رحل الفلاسفة منها إلى بغداد في خلافة المعتضد (٢٧٩-٢٨٩هـ)(٨).

ولما فتح المسلمون البلاد التي كانت تقوم بها هذه المدارس، لم

(٦) انظر تاريخ آداب اللغة العربية زيدان: ٢/ ٣٢.

(٧) تاريخ الأدب السرياني: ١٢٧ – ١٢٨.

(٨) المرجع في تاريخ العلوم عند العرب: ١٩٣-١٩٤. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: ٦٩ وما بعدها.

يتدخلوا في شؤون السريان، فظلت المدارس تلك تؤدي رسالتها على الوجه الذي يطيب لها. وفي العصر الأموي ظل السريان يتمتعون بكل معاني الحرية الدينية والسياسية والفكرية، وبنو أمية لم يفكروا يوماً في التعرض لشؤون المدارس الفلسفية التي كان السريان يحملون لواءها. وكذلك كان موقفهم من المدارس غير السريانية كمدرسة الإسكندرية وجند يسابور وأما بنو العباس فأمرهم معروف في تشجيع الحركات العلمية[٩].

والعرض السابق للمدارس يبيِّن أن اللغات التي كانت تدرّس بها العلوم هي اللغة اليونانية واللغة السريانية وربما تدرس كذلك باللغة الفارسية. والكتب التي ترجمها العلماء في هذه المدارس كانت تترجم إلى السريانية أو اليونانية وربما إلى الفارسية، أما الترجمة إلى العربية فلم يحدث منها شيء في تلك المدارس. إلا أن بعض الخلفاء والوزراء كانوا يستدعون بعض الشخصيات من تلك المدارس لترجمة بعض كتب الصنعة أو كتب الطب أو كتب الفلك والنجوم أو لتقوم بمعالجة خليفة أو وزير.

وأما من ناحية اتصال العرب بهذه المدارس فإن كتب الأخبار تذكر لنا أن العرب اتصلوا بهذه المدارس منذ العصر الجاهلي عندما ذهب الحارث بن كلدة (المتوفى ١٣هـ) إلى بلاد فارس وتعلم الطب هناك[١٠]. واتصلوا بمدرسة الإسكندرية في عهد خالد بن يزيد (المتوفى ٨٥هـ) الذي خطر بباله الصنعة فاستدعى جماعة من مدرسة الإسكندرية، منهم راهب روحي اسمه مريانوس طلب إليه أن يعلمه صناعة (الكيمياء)، فلما تعلّمها أمر بنقلها إلى العربية فنقلها له رجل اسمه اصطفان القديم[١١]. وفي عهد عمر بن عبد العزيز (٩٩-١٠١هـ) ظهر كتاب في الطب يسمى (الكناش) وهو من عمل

(٩) المرجع في تاريخ العلم عند العرب: ١٩٤ - ١٩٦.
(١٠) عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ١٦١.
(١١) البيان والتبيين: ١/ ٣٢٨. الفهرست: ٣٠٣ عصر المأمون: ١/ ٤٨.

القس أهرن بن أعين وهو طبيب من مدرسة الإسكندرية، فاستعان الخليفة عمر بن عبد العزيز بالطبيب السرياني الفارسي الأصل (ماسرجويه) وطلب منه أن ينقل ذلك الكناش إلى العربية فتمَّ ذلك(١٢). وفي العصر العباسي وبالتحديد في سنة ١٤٨هـ مرض المنصور وفسدت معدته، وكلما عالجه الأطباء ازداد مرضه فتقدم إلى الربيع وزيره بأن يجمع الأطباء لمشاورتهم. فجمعهم فقال لهم المنصور: «من تعرفون من الأطباء في سائر المدن طبيباً ماهراً؟» فقالوا: «ليس في وقتنا هذا أحد يشبه جورجيس رئيس أطباء جند يسابور فاستدعاه إلى حاضرة الخلافة. ولما مرض موسى الهادي في سنة (١٧٠هـ) أرسل إلى جند يسابور من يحضر له بختيشوع، فمات قبل وصول بختيشوع. وفي سنة (١٧١هـ) مرض هارون الرشيد من صداع لحقه فأحضر له بختيشوع الطبيب(١٣). ومن مدرسة حران أسرة بني قُرَّة التي أدت خدمات جليلة في علوم الفلك والرياضيات عند العرب في القرن الثالث والرابع الهجريين(١٤).

إنّ هذه الأخبار تدلّ على اتصال العرب بتلك المدارس، ولكنها تحدد هذا الاتصال وتحصره بعلوم معيَّنة هي علوم الصنعة (الكيمياء) والطب والرياضيات والفلك فقط. لا كما يزعم بعضهم أن هذه المدارس أمدَّت العرب بالفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطوطالي.

وفي عهد هشام بن عبد الملك (١٠٥-١٢٥هـ) نقل كاتبه سالم من (رســـائل أرسطوطاليس إلى الإسكندر) أو نقل له وأصلح هو، وتلك الرسائل في السياسة(١٥). كما يُروى أنه نُقل لهشام كتاب عن الفارسية يتحدث عن الدولة الساسانية ونظمها السياسية(١٦).

(١٢) الفهرست: ٣٥٥. المرجع في تاريخ العلوم عند العرب: ٢١٥.
(١٣) عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ١٨٦.
(١٤) المرجع في تاريخ العلوم عند العرب: ١٩٤.
(١٥) الفهرست: ١٣١.
(١٦) العصر الإسلامي، د. شوقي ضيف: ٢٠٣.

من هذه الأخبار نجد أن الآثار التي تُرْجمت في العصر الأموي تنحصر بالصنعة (الكيمياء) وبالطب والسياسة ونظم الحكم. ولم يُتَرْجَم في هذا العصر شيء من الكتب الفلسفية والمنطقية. ونلاحظ أيضاً أنّ هذه التراجم منقولة عن اليونانية والفارسية فقط ولم يترجم أي أثر هندي في هذه الفترة. وهذه الترجمات التي تمّت في مرحلة مبكرة من حياة العرب المسلمين، كانت من الضآلة بمكان، فلم تتجاوز أصابع اليد الواحدة، ولذلك لم ينتج عنها أي ارتفاع ملحوظ في مدارك القوم ومستواهم العلمي. إذ كانت حركة الترجمة تفتقر إلى قوة دفع كبيرة وتخطيط وتعبئة وهذا لم يحدث إلا في عهد المأمون.

وأما في العصر العباسي فإنّ المصادر تجمع على أنّ الخليفة المنصور (١٣٧ – ١٥٨هـ) هو أول خليفة قرّب المنجّمين وعمل بأحكام النجوم، وأول خليفة ترجمت له الكتب السريانية والأعجمية إلى العربية[١٧]. وتذكر كتب الأخبار أن المنصور مرض في سنة ١٤٨هـ فاستقدم جورجيس رئيس أطباء مدرسة جند يسابور فعالجه وترجم له عدداً من كتب الطب[١٨]. وممن لمعت أسماؤهم لعهد المنصور في ترجمة كتب الطب أبو يحيى البطريق الذي نقل إلى العربية كتب أبقراط وجالينوس[١٩]. واهتمام المنصور بالنجوم يقترن بنوبخت الفارسي[٢٠]. واشتهر محمد بن ابراهيم بن حبيب الفزاري بعلم النجوم والترجمة من الهندية إلى العربية. وهو الذي ترجم بأمر المنصور كتاباً بعلم الفلك حين وفد على المنصور ببغداد العالم الهندي (كنكه). وقد عرف العرب هذا الكتاب باسم (السند هند)[٢١]

(١٧) تاريخ الخلفاء للسيوطي: ٢٦٩.
(١٨) عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ١٨٣.
(١٩) المرجع السابق: ١٨٢.
(٢٠) تاريخ آداب اللغة العربية زيدان: ٢/ ٣٤.
(٢١) عصر المأمون: ١/ ١٦١-١٦٢. المرجع في تاريخ العلوم عند العرب: ٢١٦.

وقبل المضي قُدُماً في متابعة الترجمة في العصر العباسي الأول لابد أن نتوقف عند الخبر الذي ينسب تراجم أرسطوطالية إلى ابن المقفع. وأول المصادر التي تشير بوضوح إلى تراجم بن بالمقفع هو كتاب «طبقات الأمم» لصاعد الاندلسي حيث يقول: «أما المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة، عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسي، كاتب أبي جعفر المنصور. فإنه ترجم كتب أرسطوطاليس المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق. وهي كتاب قاطيغورياس. وكتاب باري أرمينياس. وكتاب أنا لوطيقا. وذكر أنه لم يُتَرْجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط. وترجم كذلك المدخل إلى كتاب المنطق المعروف بـ(الإيساغوجي) لفرفوريوس الصوري»(٢٢). ولم يفعل المتأخرون -عن صاعد- أكثر من أنهم نقلوا هذه الفقرة بنصها. فالقفطي يكاد يوردها حرفيا تحت اسم «عبد الله بن المقفع»(٢٣). وكذلك فعل ابن أبي أصيبعة تحت اسم برزويه(٢٤).

إنّ مناقشة هذا الخبر الذي أورده صاعد الأندلسي يجعلنا نقف على أشياء مغايرة للحقيقة. فقد جعل صاعدُ ابن المقفع كاتباً للمنصور وهو ليس بكاتب للمنصور وإنما كان كاتباً لسليمان بن علي عم المنصور وواليه على البصرة، ولأخيه عيسى بن علي والي المنصور على الأهواز(٢٥). أما ابن النديم فإنه يتقدم على صاعد في الزمن، وقد أفرد لابن المقفع ترجمة طويلة تحدث فيها عن حياته ومؤلفاته وترجماته لكنه لم ينسب إليه أي ترجمة أرسطوطالية وإنما جعله ينقل عن الفارسية عندما قال: «وكان ابن المقفع أحد النقلة من اللسان الفارسي إلى العربي، متضلعاً باللغتين فصيحاً بهما وقد

(٢٢) طبقات الأمم لصاعد الأندلسي: ٧٧ – مطبعة السعادة بمصر.

(٢٣) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي ١٤٨ – ١٤٩ مطبعة السعادة بمصر.

(٢٤) عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٤١٣.

(٢٥) انظر الفهرست: ١٣٢. العصر العباسي الأول، شوقي ضيف: ٥٠٧.

نقل عدة كتب من كتب الفرس منها، كتاب خداينامة في السير. وكتاب آيين نامة. وكتاب كليلة ودمنة. وكتاب مزدك وكتاب التاج في سيرة أنوشروان وكتاب الأدب الكبير وكتاب الأدب الصغير وكتاب اليتيمة في الرسائل». وفي موضع آخر يضعه على قمة ثبت المترجمين من الفارسية إلى العربية[٢٦]. ولكنه في موضع آخر يسوق حكاية وفي ذيل هذه الحكاية يقول: «وقد كانت الفرس نقلت في القديم شيئاً من كتب المنطق والطب إلى اللغة الفارسية فنقل ذلك إلى العربية عبد الله بن المقفع وغيره»[٢٧]. وهنا يجعل ابن المقفع من مترجمي كتب أرسطو لكن دون أن يحدد الكتب التي ترجمها.

وفي موضع آخر من الفهرست يتكلم ابن النديم على كتب أرسطو المنطقية، وفي أثناء كلامه على (قاطيغورياس) يقول: نقله حنين بن اسحاق وبعد أسطر قليلة يقول «ولهذا الكتاب مختصرات وجوامع مشجرة وغير مشجرة، لجماعة منهم، ابن المقفع وابن بهريز، والكندي، وإسحاق بن حنين، وأحمد بن الطيب، والرازي». وفي أثناء كلامه عن (باري أرمينياس) يقول: «نقله حنين إلى السرياني. وإسحاق إلى العربي» وبعد سطر يقول: «ومن المختصرات. حنين. إسحاق. ابن المقفع. الكندي. ابن بهريز. ثابت بن قرة. أحمد بن الطيب. الرازي»[٢٨]. ويجعل ابنُ النديم -هنا- ابنَ المقفع من مختصري (قاطيغورياس وباري أرمينياس) وليس من المترجمين لهما بل ينسب ترجمتها إلى حنين (المتوفى ٢٦٤هـ) وابنه إسحاق بن حنين (المتوفى ٢٩٨هـ).

ونلاحظ كذلك في هذه الأخبار التي ساقها ابن النديم حول ابن المقفع

(٢٦) الفهرست: ١٣٢، ٣٠٥.
(٢٧) نفسه: ٣٠٢-٣٠٣.
(٢٨) نفسه: ٣٠٩.

اضطراباً وتناقضاً، فنجده عندما ترجم لابن المقفع لم ينسب إليه أي ترجمة أرسطوطالية. ومرة أخرى يجعله ينقل من الفارسية إلى العربية كتباً يونانية[٢٩]. دون تحديد لهذه الكتب. وفي أثناء كلامه على كتب أرسطوطاليس يجعله من المختصرين وليس من المترجمين. ويحصر اختصاره بكتابي (قاطيغورياس وباري أرمينياس) فقط. على حين جعله صاعد الأندلسي في الخبر السابق يترجم هذين الكتابين ويضيف إليهما كتابين آخرين هما: (أنالوطيقا. والمدخل إلى كتاب المنطق المعروف بالإيساغوجي) وهذا تناقض ظاهر بين ماقاله ابن النديم وما قاله صاعد الأندلسي. ومن ناحية أخرى إذا دققنا النظر فيما قاله ابن النديم في أثناء كلامه على (قاطيغورياس وباري أرمينياس) نلاحظ أن اسم ابن المقفع (المتوفى ١٤٣هـ) يُساق مع المختصرين لهذين الكتابين وهم ابن بهريز الذي ترجم للمأمون في القرن الثالث الهجري[٣٠]. والكندي (المتوفى ٢٥٧هـ). وأحمد بن الطيب الذي توفي في عهد المعتضد (٢٧٩-٢٨٩هـ)[٣١]. وثابت بن قرة (المتوفى ٢٨٨هـ). وإسحاق بن حنين (المتوفى ٢٩٨هـ). والرازي (المتوفى ٣٢٠هـ). وكل هؤلاء المختصرين سوى ابن المقفع من مترجمي القرن الثالث والرابع الهجريين. وهناك فارق زمني كبير بينهم وبين ابن المقفع. والمتتبع لتاريخ الترجمة يدرك مدى هذا الفارق الزمني بينه وبينهم. مما يدفعنا إلى القول: إن حشر اسم ابن المقفع مع أسماء هؤلاء يناقض الحقيقة والواقع في سير حركة الترجمة لأن تاريخ الترجمة - كما سنوضح بعد قليل - يؤكد أن المنطق اليوناني لم يدخل إلى

(٢٩) يرى المستشرق فرنشسكو جبريلي أن ترجمة كتب يونانية من الفارسية إلى العربية فرض غير مؤيد بالوثائق الكافية. انظر التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: ١٠١.

(٣٠) انظر الفهرست: ٣٠٤.

(٣١) انظر تاريخ الخلفاء للسيوطي: ٣٦٨.

البيئة العربية إلا في القرن الثالث الهجري. هذا بالإضافة إلى ما رأيناه سابقاً من اضطراب قول صاعد، وتناقض أقوال ابن النديم، وملاحظة تناقض كلام صاعد إذا ما قورن بأقوال ابن النديم، يدفعنا إلى رفض هذه الأخبار التي تنسب تراجم أرسطوطاليسة إلى ابن المقفع. ولعل من نسب تراجم أرسطوطالية إلى ابن المقفع أن يكون قد التبس عليه الأمر فخلط بين ابن المقفع الأديب المشهور وبين سويرس بن المقفع (المتوفى ٤٧هـ/ ٦٦٧م) أحد كتّاب الكنيسة وأسقف دير قنّسرين الذي انقطع في مدرسة دير قنسرين لدراسة الفلسفة والرياضيات واللاهوت. ولما تمكن من تلك العلوم نقل بعضها إلى السريانية ولاتزال بعض ترجماته الفلسفية إلى السريانية محفوظة في المتحف البريطاني (٣٢). وأغلب الظن أن هذا التخليط قد حدث لأن سويرس بن المقفع العالم السرياني الذي درس الفلسفة اليونانية وترجم كتباً منها إلى السريانية، قد طابقت نسبتُهُ نسبةَ ابن المقفع الأديب العربي المشهور فوقع هذا التخليط بين الاثنين عند علماء العرب.

أضف إلى ذلك أن الأستاذ (فرنشسكو جبريلي) كتب مقالة بعنوان «مؤلفات ابن المقفع». وعند مناقشة مسألة التراجم الأرسطوطالية المنسوبة إلى ابن المقفع، قال: هل الرواية القائلة إن ابن المقفع ترجم جزءاً من مؤلفات أرسطو إلى جانب ما ترجمه من كتب فارسية أدبية أمثال كليلة ودمنة وخداينامة تقوم على أساس صحيح؟ وبالنظر إلى أن إنتاج ابن المقفع أدبي كلّه فقد رأى أنه من غير المحتمل أن تكون هذه النسبة صحيحة. فقد أنكر أن يكون ابن المقفع قد ترجم شيئاً من مؤلفات أرسطوطاليس. وقد ردَّ على مقالة جبريلي الأستاذ (بول كرَوْس) بمقالة بعنوان «التراجم الأرسطوطالية

(٣٢) انظر تاريخ آداب اللغة العربية زيدان: ٢/ ٣٢. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. مقالة مايرهوف «من الإسكندرية إلى بغداد»: ٥٥. وانظر الكتاب نفسه: ١٠٤ حاشية رقم (٤). وتاريخ الأدب السرياني: ٢٦١.

المنسوبة إلى ابن المقفع» خرج من خلال تلك المقالة إلى القول: إن الذي قام بهذه التراجم الأرسطوطالية ليس عبد الله بن المقفع الأديب المشهور وإنما قام بها ابنه محمد بن عبد الله بن المقفع[٣٣].

ولكن هذا الزعم الذي صدر عن (بول كروس) يبقى بحاجة إلى دليل يؤيده لأن كتب الطبقات والتراجم، والكتب التي تحدّثت عن الترجمة والمترجمين لم تذكر اسم (محمد بن عبد الله بن المقفع) أبداً. وليس من المعقول أن يكون قد قام بمثل هذا العمل الضخم وتغفله تلك المصادر.

نخلص من هذا كلّه إلى القول: إن عبد الله بن المقفع الأديب المشهور، ومحمد بن عبد الله بن المقفع لم يترجما شيئاً من كتب أرسطوطاليس، لأن ترجمات الأول كانت تختصر في الأدب الفارسي. والثاني مجهول لاوجود له.

وأتى بعد المنصور الخليفة المهدي (١٥٨ - ١٦٩هـ) فقلّما اهتم بالعلوم والترجمة[٣٤]. وأتى بعده الهادي (١٦٩ - ١٧٠هـ) الذي بقي سنة في الخلافة، ولاتذكر كتب الأخبار من اتصاله بالأمم الأخرى إلا الخبر الذي يقول: «لما مرض موسى الهادي أرسل إلى جند يسابور من يحضر له بختيشوع الطبيب فمات قبل قدوم بختيشوع...»[٣٥]. ثم أتى الخليفة هارون الرشيد (١٧٠ - ١٩٣هـ) ووزراؤه البرامكة فنشطت الترجمة في عصرهم نشاطاً واسعاً وكان مما أذكى جذوتها إنشاء (بيت الحكمة) وتوظيف طائفة من المترجمين به. وكان يوحنا بن ماسويه أول مَنْ رَسّم قيّماً على بيت الحكمة أيام الرشيد. ففي عهد هارون الرشيد نقل كتاب (أصول الهندسة) لإقليدس، نقله إلى الحجاج بن مطر نقلين أحدهما يُعْرَفُ بالهاروني والثاني

(٣٣) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مقالة بول كروس: ١٠١ وما بعدها.
(٣٤) تاريخ آداب اللغة العربية، زيدان: ٢/ ٣٣.
(٣٥) عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ١٨٦.

يعرف بالمأموني. وفي عهده كذلك عني وزيره يحيى بن خالد بن برمك بنقل كتاب (المجسطي)لبطليموس إلى العربية، ففسره جماعة، فلم يتقنوه، ولم يرض ذلك، فندب لتفسيره أبا حسان وسلماً صاحب بيت الحكمة فانتقاه واجتهدا في تصحيحه بعد أن أحضرا لنقله المجوِّدين فاختبرا نقلهم وأخذا بأفصحه وأصحه[٣٦].

وكان للبرامكة عناية باستقدام أطباء الهند، وقد بعث يحيى بن خالد فاستقدم جماعة منهم: كنكة، وبازكير، ووفليرفل، وسندباذ وغيرهم. وكانت كتبهم تنتقل مباشرة أو بوساطة اللغة الفارسية، بأن ينقل الكتاب من الهندي إلى الفارسي، ثم تنقل من الفارسي إلى العربي، منها (كتاب سيرك الهندي وقد نقله من الفارسي إلى العربي عبد الله بن علي). وكتاب آخر (في علامات الأدواء ومعرفة علاجها) أمر يحيى بن خالد البرمكي بنقله و(كتاب فيما اختلف فيه الهند والروم في الحار والبارد) و(كتاب قوَى الأدوية) وكتب أخرى في فروع الطب. ومن مشهوريهم منكه الهندي الذي أتى بغداد بإشارة يحيى بن خالد البرمكي لمعالجة الرشيد سنة ١٧١هـ فشفاه فأجرى عليه الرشيد رزقاً واسعاً. وكان منكه يعرف الفارسية أيضاً فينقل من الهندي إلى الفارسي. ومنهم صالح بن بهلة الهندي جاء العراق في أيام الرشيد أيضاً ونال شهرة واسعة، وخالط أطباءها يؤمئذ واختلطوا به. ومن مشهوريهم أيضاً شاناق وله كتاب في السموم نقله من اللسان الهندي إلى الفارسي منكه الهندي، وأوعز يحيى بن خالد البرمكي إلى رجل يعرف بأبي حاتم البلخي بنقله إلى اللسان العربي. وهناك كتب طبية أخرى نقلت من اللسان الهندي إلى اللسان العربي. ومن كتب الأدب التي نقلت عن اللغة

(٣٦) الفهرست: ٣٢٥، ٣٢٧. عيون الأنباء: ٢٤٦. المرجع في تاريخ العلوم عند العرب: ٢١٨.

الهندية كتاب (كليلة ودمنة) وقد نقل عن طريق الفارسية. و(كتاب سندباد الكبير) و(كتاب سندباد الصغير) وغيرها من الكتب[٣٧].

نلاحظ مما سبق أنه ينتهي عهد الرشيد (١٩٣هـ) ولا يُتَرْجَم شيء من كتب المنطق اليوناني. وإنما تُرْجم (كتاب أصول الهندسة) لإقليدس. و(كتاب المجسطي) في علم الفلك لبطليموس. وكتب الطب الهندي وكتب الأدب الهندي. والمشهور أن (كتاب سيبويه) ظهر إلى الوجود في عهد الرشيد، ولم يتجاوز إنجازه على أي حال سنة ـ١٨٠هـ) لأن وفاة سيبويه كانت في هذا العام. ولما كانت كتب المنطق اليوناني حتى وفاة هارون الرشيد (١٩٣هـ) لم تدخل إلى البيئة العربية، ولم يُذْكَر أن إنساناً قد أتقن كتب المنطق اليوناني في تلك الفترة فمن أين للخليل أو سيبويه أن يطلعا على كتب المنطق اليوناني كما يزعم بعضهم؟

ثم يأتي الأمين (١٩٣-١٩٨هـ) ويقضي أيامه في الحرب مع أخيه المأمون فتحول تلك الحرب بينه وبين الالتفات إلى الترجمة والأعمال العلمية. ثم يأتي بعده المأمون (١٩٨-٢١٨هـ) وقد بقي في خراسان حتى عام (٢٠٤هـ) ولم يكد يستقر في بغداد - بعد عودته من خراسان- حتى جعل مجلسه ندوة علمية كبيرة يتحاور فيها العلماء، ويختلف الفقهاء ويتناظر المتعلمون... وجعله اتصاله بعلماء الكلام وفي مقدمتهم ثمامة بن أشرس النمري وبشر بن غياث المريسي، يُعْنَى بعلوم الأوائل والفلسفة، وقد استطاعا أن يجراه إلى الاعتزال، وإلى القول بخلق القرآن، وما تأتي سنة (٢١٢هـ) حتى يجعل المأمون من فكرة خلق القرآن عقيدة رسمية للدولة. ويكتب إلى الآفاق بامتحان الفقهاء فيها. فَمَنْ لم يُقِرّ بأنه مخلوق يُضرب ويُحبس ويشخص إلى بغداد. وتبلغ الموجة الحادة للترجمة أبعد غاياتها في

(٣٧) انظر عصر المأمون: ١/ ٣٨٨، ٣٩٠ - ٣٩٢.

عهده، فيتحول (بيت الحكمة) إلى ما يشبه معهداً علمياً كبيراً، وقد ألحق به مرصده المشهور، وجدَّ في الترجمة فأقبل على طلب العلم في مواضعه وداخل ملوك الروم وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلسفة فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطوطاليس، وأبقراط وجالينوس وأقليدس وبطليموس وغيرهم من الفلاسفة فاستجاد لها مهرة التراجمة وكلفهم إحكام ترجمتها، فتُرْجِمَتْ له على ما أمكن، ثم حضّ الناس على قراءتها ورغّبهم في تعلّمها[٣٨]. ولذلك عندما تكلم الدكتور عبد الرحمن مرحبا عن العصر الذهبي للترجمة جعله في عصر المأمون فقال: «ولكن الترجمة لم تنشط بالمعنى الصحيح إلا في القرن الثالث للهجرة وهو العصر الذهبي للترجمة عصر المأمون، فهناك شبه اتفاق بين المؤرخين على أن عصر المأمون هو أزهى عصور النهضة العلمية في تاريخ الإسلام، فقد اتسم هذا العصر بإيفاد البعوث العلمية لاستقصاء الثقافة من مواردها الأصيلة، والبحث عنها في منابتها القاصية، والتشجيع على ترجمة أمهات الكتب الأجنبية من مختلف اللغات في الفلسفة والطب والطبيعة والفلك والرياضة والسياسة ونظم الحكم. ولا غرو في ذلك فقد كان المأمون نفسه من أساطين العلماء وفحولهم وقد اختار أصحابه ورجال الدولة والحاشية من الصفوة المختارين، وكان غرة في جبين دولة بني العباس»[٣٩].

وفي أيام المأمون وقف المسلمون على مؤلفات أفلاطون وأرسطو وما عليها من شرح. وراحوا ينقلونها إلى العربية وفي هذه الفترة وما بعدها أي في القرن الثالث والرابع الهجريين ترجمت كتب أرسطو المنطقية الثمانية وهي: (قاطيغورياس ومعناه المقولات) وقد نقله حنين بن إسحاق المتوفى

---

(٣٨) طبقات الأمم لصاعد الأندلسي: ٩٨. أبجد العلوم لصديق القنوجي: ١/ ١٧٩.

(٣٩) المرجع في تاريخ العلوم عند العرب: ٢٠٩- ٢١٠.

سنة ٢٦٤هـ. و(باري أرمينياس ومعناه العبارة) وقد نقله إسحاق بن حنين المتوفى ٢٩٨هـ. و(أنالوطيقا ومعناه تحليل القياس) وقد نقله إلى العربية تيادورس المتوفى بعد ٢١٠هـ. و(أبو ديطيقا ومعناه البرهان) وقد نقله إلى العربي إسحاق بن حنين (ت ٢٩٨هـ) وكان قد شرحه الكندي من قِبلُ المتوفى ٢٥٧هـ و(طوبيقا ومعناه الجدل) وقد نقله يحيى بن عدي المتوفى ٣٦٤هـ. و(سوفسطيقا ومعناه الحكمة المموهة) وقد نقله إلى العربية يحيى بن عدي، وفسره الكندي قبله. و(ديطوريقا ومعناه الخطابة) وقد نقله إلى العربية إسحاق بن حنين. و(أبو طيقا ومعناه االشعر) وقد نقله إلى العربية يحيى بن عدي، وكان قد اختصره الكندي قبله[٤٠].

مما سبق نلاحظ أن منطق أرسطو دخل إلى البيئة العربية على يد حنين وابنه اسحاق، والكندي، وتيادروس وهم من مترجمي القرن الثالث الهجري. وعلى يد يحيى بن عدي وهو من مترجمي القرن الرابع الهجري.

وفي القرن الثالث والرابع الهجريين ترجمت كذلك كتب أرسطو، الطبيعيات والإلهيات والخلقيات. وكتب جالينوس الطبية والفلسفية[٤١].

ونلاحظ أنه منذ نشأ (بيت الحكمة) في عهد هارون الرشيد، وازدهر في عهد المأمون أخذت مواكب العلماء تتوافد عليه من كل حدب وصوب، ومنذ ذلك الحين بدأت مكانة البصرة العلمية بالتراجع عندما راحت بغداد تزاحم البصرة بمناكب ضخمة وتنازعها هذه المكانة، فأسرع كبار علماء البصرة إلى بغداد التي أصبحت معقد آمال العلماء ومحطّ رحالهم.

---

(٤٠) الفهرست: ٣٠٨-٣٠٩.

(٤١) انظر الفهرست: ٣١٠-٣١٢، ٣٣٠-٣٣١. عصر المأمون: ١/ ٣٨٢، ٣٨٣-٣٨٥.

لمحات من تاريخ القانون في العصور القديمة
لبت عشتار : قوانين سبقت حمورابي

عبد الحكيم الذنون

شيء من التاريخ

لبت عشتار.. خامس ملوك سلالة إيسن Esin التي تعرف اطلالها الآن باسم «تل ايشان البحيرات»، وان عدد ملوك هذه السلالة خمسة عشر ملكاً حكموا في حدود (٢٠١٧-١٧٩٤) قبل الميلاد، حوالي ٢٢٦ سنة.

(*) عبد الحكيم الذنون: باحث من العراق، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية البحوث والدراسات، يهتم بتاريخ وآثار العصور القديمة. من مؤلفاته: «بدايات الحضارة»

لقد عرف ملوك سلالة ايسن بشغفهم بالمعرفة واتجاههم نحو البناء والتعمير وتنمية وازدهار الحضارة القديمة، وقد وجد آجر مطبوع بأسماء البعض منهم في المباني الكبيرة في مدينة أور Ur السومرية وغيرها من المدن المجاورة لمدينة ايسن.

ويثبت أصل مؤسس السلالة من خلال اسمه واسماء خلفائه من ناحية الانتماء الاموري، بينما تدل أسماء الملوك الذين أعقبوهم بأنهم ينحدرون من أصل اكادي، وفي حقيقة الأمر كان هناك في تلك الحقب تمازج بين الأكاديين والأموريين باعتبارهم من أقوام شبه الجزيرة العربية.

ان خامس ملوك هذه السلالة هو لبت عشتار Lapit Ashtar الذي امتاز بالدهاء والحكمة وقد حقق الحرية والازدهار لبلاده وقام بترسيخ قيم العدالة حتى انه أفصح بمباهاة بأن الالهين (آنو) Anu و(انليل) Enlil، قد اختاراه لحكم البلاد، وقد لقب نفسه بـ: «الملك الراعي المتواضع لمدينة -نفر- والمزارع الضليع لمدينة -اور- الذي لم يتخل عن مدينة -اريدو- والحاكم المناسب لمدينة الوركاء... ملك إيسن وملك سومر وأكاد»[١].

ومن أعظم انجازات لبت عشتار قيامه بتقنين القوانين التي دونها على ألواح الطين المفخور، حيث تعتبر قوانينه ثالث الشرائع القديمة في سياق التسلسل الزمني بعد قانون أورنمو Urnammu مؤسس سلالة اور الثالثة في عهد النهضة الفكرية والأدبية والفنية في سومر، وقانون بيلالاما Bellalama ملك اشنونا Asnuna، وقد سبقت قوانين لبت عشتار قوانين حمورابي بأكثر من مائة وخمسين عاماً[٢].

لقد لقب ملوك مدينتي ايسن ولارسا وخاصة ملوك سلالة إيسن ومن ضمنهم الملك لبت عشتار بملوك سومر وأكاد، لكنهم لم يتخذوا لأنفسهم لقب ملك الجهات الأربع وان دل ذلك على شيء انما يدل على ضعف نفوذهم السياسي قياساً الى نفوذ ملوك سومر وأكاد، ومن ناحية أخرى ظلوا يصفون ذاتهم بالالوهية مقتدين بذلك بالملوك الأكاديين وبعض ملوك سلالة اور الثالثة[٣].

مقدمة قانون لبت عشتار

حين دعا آنو أب الآلهة العظيم وانليل ملك البلدان والسيد الآمر الى نيني سانا[٤]، والبهجة لجبهتها الساطعة، حين عهد اليها بالحكم في سومر واكاد حكماً صالحاً في مدينتها اي -سن التي اسسها آنو، وحين دعا آنو وانليل الراعي العاقل لبت عشتار الذي نطق باسمه نونامير لولاية أمر البلاد.. ليقر العدل فيها ويمنع المظالم ويسحق الأعداء والعصيان بقوة السلاح ويصلح أمر السومريين والأكاديين عندئذ أنا لبت عشتار راعي نيبور المتواضع وحارس اوروك الذي لايهجر أبداً أريدو الاله الحق لأوروك ملك اي -سن.. ملك سومر واكاد الصالح القلب لانين... أقمت العدالة وارسيت دعائمها في سومر واكاد طبقاً لكلمة انليل.. حقاً لقد حررت في تلك الأيام أبناء وبنات نيبور، وأبناء وبنات اور، وابناء وبنات اي -سن، وأبناء وبنات سومر الذين فرضت عليهم العبودية... حقاً انني وفقاً لـ... جعلت الأب يحمي بنيه، والأبناء يحمون آباءهم، جعلت الأب يقف الى جانب أولاده، وجعلت الأبناء يقفون الى جانب ابيهم، في بيت الأب وفي بيت الأخ، وأتيت الى بيت العازب لـ... مدة عشرة أشهر... عشرة.... زوجة الرجل... ابن الرجل...[٥].

مواد قانون لبت عشتار

المادة(١)- .... التي اقيمت....

المادة(٢)- .... أملاك بيت الأب من...

المادة(٣)- .... ابن موظف الدولة.... ابن موظف القصر....

المادة(٤)- .... قارب.... قارباً سوف....

المادة(٥)- اذا استأجر رجل قارباً وخرج به في رحلة....

المادة(٦)- المنحة.... سوف...

المادة(٧)- اذا سلّم رجل حقلاً إلى بستاني ليرعى (قطيعه)... (هكذا على البستاني ان يدفع....) الى صاحب البستان.

المادة(٨)- اذا سلم رجل رجلاً آخر أرضاً بوراً ليقيم عليها بستاناً، هكذا على صاحب الأرض ان يسلم الرجل الذي أقام البستان على الأرض البور التي أهملها كجزء من حصته.

المادة(٩)- اذا دخل رجل الى بستان رجل وقبض عليه، انه لص وعليه ان يدفع (١٠ شقل) فضة (كغرامة).

المادة(١٠)- اذا قطع رجل شجرة من حديقة رجل آخر، فعليه ان يدفع نصف مينة فضة (تعويضاً عن ذلك).

المادة(١١)- اذا وجدت أرض خلاء تخص رجلاً وهي مجاورة لمنزل رجل آخر وأهملها صاحبها، فاذا قال له صاحب البيت: «ان الأرض مهجورة وقد يتسلل رجل الى بيتي فدعّم بيتي»، ووافق صاحب الأرض على ذلك، هكذا يكون صاحب الأرض الخلاء مسؤولاً أمام صاحب المنزل عما يضيع من مقتنياته (ضمن البيت).

المادة(١٢)- اذا ضل رجل ما أوجاريته (الطريق) الى نزل وعاش فيه شهراً كاملاً في بيت رجل آخر وثبت ذلك على الرجل فعليه ان يعوض رأساً برأس.

المادة(١٣)- واذا لم يكن يملك رأساً فعليه ان يدفع تعويضاً قدره (١٥ شقل) من الفضة.

المادة (١٤)- اذا عوض عبد عبوديته لسيده، وثبت انه ادى التعويض مضاعفاً فانه يعتق.

المادة(١٥)- اذا كان مكتوم هبة من الملك فانه لايؤخذ.

المادة(١٦)- اذا سلم رجل مكتوم برضائه فعليه الا يربط «مكتوم» انه يترك لمن شاء لمالكه.

المادة(١٧)- اذا اقدم رجل على ربط رجل آخر بغير حق بسبب فعل لاعلم له به هكذا يعتبر هذا الرجل حراً بينما تقع على الفاعل عقوبة السبب الذي ربط من اجله.

المادة(١٨)- اذا تأخر صاحب الارض -أو صاحبة الأرض- عن الوفاء بضريبة الأرض ونقلت ملكيتها الى شخص غريب، هكذا يبقى صاحبها ثلاث سنوات دون أن يطرد، وبعد ذلك يمتلك الأرض من تحمل الضريبة وليس لصاحبها أية دعوى قبله.

المادة(١٩)- اذا كان صاحب الأرض. . . .

المادة(٢٠)- اذا أخذ أحد الورثة. . . .

المادة(٢١)- . . . . بيت الأب. . . . تزوج. . . . يأخذ هبة البيت لأبيها التي قدمت لها كوريثة.

المادة(٢٢)- اذا كان الأب حياً فان ابنته سواء اكانت «انتو» أو «نانيتو»[٦]، فانها تعيش في بيته كوريثة له.

المادة (٢٣)- اذا كانت الابنة في بيت أبيها ومازال حياً. . . . .

المادة(٢٤)- [اذا] ولدت المرأة الثانية [التي] اخذها الرجل له. . . [اطفالاً]، هكذا تكون ملكية جهازها الذي اتت به من بيت أبيها لأطفالها، واما أطفال المرأة الأولى وأطفال المرأة الثانية فعليهم اقتسام أملاك والدهم فيما بينهم بالتساوي.

المادة(٢٥)- اذا أخذ رجل امرأة وولدت له أطفالاً (منه) ومنح الأب العبدة والأطفال الحرية، هكذا لايحق لأطفال العبدة اقتسام البيت مع أطفال سيدهم.

المادة(٢٦)- [إ]ذا [ما]تت [امرأته] و[أخذ] بعد امرأته [عبدته] امرأة له، هكذا يكون اطفال [امرأته] [ورثته] واطفال العبدة الذين انجبتهم لسيدها يعتبـ[ـرون] أيضاً اطفاله وبامكانهم الاستفادة من بيته.

المادة(٢٧)- اذا لم تلد امرأة لزوجها أطفالاً، ولكن عاهرة ولدت له أطفالاً، فعليه ان يزود العاهرة بالخبز والزيت والكساء كمعيشة لها، واما الأطفال الذين انجبتهم العاهرة فهم ورثته، ولكن مادامت امرأته (الأولى) على قيد الحياة، فلا يجوز للعاهرة ان تعيش معها في البيت.

المادة(٢٨)- اذا عـزف رجل عن امـرأته الأولى(٧) . . . ومع ذلك لم تغادر البيت، هكذا تكون المرأة التي تزوجها أسيرة لديه، وعليه ان يرعى المرأة الأولى.

المادة(٢٩)- اذا اتى خطيب الابنة الى مسكن حميه المقبل وقام بمراسيم حفل الخطبة ثم طرده حموه بعد ذلك واعطى زوجته لرفيقه، هكذا ترد اليه جميع هدايا الخطوبة، كما لايحق لحميه ان يزوج الفتاة لرفيقه.

المادة(٣٠)- اذا تزوج رجل عاهرة طريق وأمره القضاء بألا يزورها ثم اقدم بعد ذلك على طلاقها، فعليه ان يدفع . . . مبلغ . . . .

المادة(٣١)- . . . . الذي أعطاه اياه بعـد مـوت ابيـهـم، فـان الورثة يقتسمون أرض أبيهم، ولكن ميراث الأرض لايقسم. . . انهم «لايطبخون كلمة أبيهم في الماء»(٨).

المادة(٣٢)- اذا احـتـجـز أب خـلال حـيـاته هدية خطوبة ابنتـه الكبـرى. . . وتزوج الابن خـلال حـياة أبيه، هكذا على الورثة عند وفاة الأب. . . .

المادة(٣٣)- اذا ثبت انه . . . . لم يقتسم الأرض. . . فعليه ان يدفع ١٠ شقلات فضة.

المادة(٣٤)- اذا استأجر رجل ثوراً وجرح خزامة الأنف، هكذا عليه أن يدفع ثلث ثمن الثور.

المادة(٣٥)- اذا استأجر رجل ثوراً وفقأ عينه، فعليه أن يدفع نصف ثمن الثور.

المادة(٣٦)- اذا استأجر رجل ثوراً كسر له قرنه، هكذا عليه أن يدفع تعويضاً قدره ربع ثمن الثور.

المادة(٣٧)- اذا استأجر رجل ثوراً وجرح ذيله فعليه ان يدفع ربع ثمن الثور.

المادة(٣٨)- . . . . فعليه أن يدفع. . . .

خاتمة قانون لبت عشتار

حقاً بالاتفاق مع كلمة الحق لأوتو جعلت سومر وأكاد تتمسكان بالعدالة الحقة.. حقاً انني محوت.. أنا لبت عشتار وفقاً لنطق انليل العداء والعصيان، ووضعت حداً للنواح والنحيب والصراخ والحرمان... كما نشرت العدل والحق وقويت العدالة وركزت دعائم الخير للسومريين والأكاديين.. حقاً انني حيثما ارسيت دعائم الثروة في سومر وأكاد، وضعت هذه اللوحة، فكل من لايرتكب سوءاً قبلها وكل من لايشوه كتابتي وكل من لايمحو نقوشي وكل من لايكتب عليه، ليمنح الحياة والعمر الطويل، وليرفع مركزه في اكور، الا فلتطل على جبهة انليل اللامعة.، وأما من يرتكب إثماً بحقي ومن يشوه ماصنعت يدي ومن يدخل المخزون ويغير في القاعدة[٩]... ومن يمحو النقوش ومن يكتب اسمه عليها... فانه سوف... سواء أكان... الا فلتنزع عنه وليحدث له... الا فليأخذ منه شنان وسوموجان سادة الاكثار...ية، ألا فليقوض أوتو قاضي السماء والأرض...ية.. من أساسه.. ولاتثبت أرضه... ليصب نينورتا البطل القوي ابن «انليل»....

أضواء على قانون لبت عشتار

ان مواد قانون لبت عشتار المدوّن باللغة السومرية تناولت عدة جوانب اجتماعية واقتصادية وصولاً الى تحقيق قيمة العدالة، ففيما يتعلق بنظام (الدية)(١٠) فقد أشارت المادة -١٢- الى أن العبدة التي تعود لشخص ما أو عبده اذا كان قد هرب من دار سيده، وأقام أو أقامت في دار شخص آخر، فعلى هذا الأخير أن يعوض الشخص الأول عبداً مقابل العبد الهارب، أو يعوض عبدة مقابل العبدة الهاربة، واذا لم يكن هذا الشخص يملك عبداً أو عبدة، فعليه ان يدفع مبلغاً من المال مقداره خمسة عشر شقلاً من الفضة.

وقد ورد ذكر الدية في القرآن الكريم حيث يقول تعالى: بسم الله

الرحمن الرحيم (ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا) . صدق الله العظيم.

كما عرف نظام الدية بين الشعوب الهندية والرومانية، وانتشر بين القبائل الجرمانية، وفي انكلترا في العهد الانكلوسكسوني ٤٤٩-١٠٦٦م جوّز القضاء افتداء عداوة المجنى عليه بمبلغ من المال يحدده مجلس المدينة أو المحكمون، ثم صار مبلغ الدية يدفع سلفاً بموجب التقاليد والأعراف السائدة، وأصبحت مقاديرها تعين في ضوء المركز الاجتماعي الذي يحتله المجني أو المجني عليه ونوعية الضرر الذي تلحقه الجريمة وهي نفس المقادير أو المقاييس التي كانت قد اعتمدتها التشريعات القديمة في حضارة بلاد الرافدين في تحديد مبلغ الدية.

وفيما يتعلق بمبدأ (النهي)[١١]، فقد وردت حالات تتضمن مبدأ النهي في عدد من مواد قانون لبت عشتار، فقد اعطت المادة الرابعة من القانون المذكور حق تحرير العبد من ربقة سيده اذا اشتكى عليه لدى القضاء بسبب سوء المعاملة التي يلقاها من لدن مولاه، فاذا ثبت لدى المحكمة صحة ادعاء العبد وان الاساءة تكررت مرتين حكمت له بالتحرر والانعتاق.

ونلاحظ هنا مدى حكمة المشرع اذ أنه أكد على ارتكاب الفعل المشين مرتين حتى تكون الأسباب الموجبة كافية لاطلاق سراح العبد، وان النيّة لدى سيده في العود على ارتكاب هذا الفعل لم تكن عفوية وانما تمت عن سبق اصرار وتصميم متعمد في مواصلة فعل الأذى وتكراره.

وحول نظام (الاشهاد)[١٢] توجد مادة قانونية في قانون لبت عشتار تشير صراحة الى وجوب الاشهاد العلني في عقد البيع وعقد الايداع على سبيل الأمانة وبعكسه يقع البيع باطلاً.

وحول نظام (التنفيذ العيني)[١٣] ففي قانون لبت عشتار تطرقت المادة الثامنة الى حالة الشخص الذي يعطي أرضاً بوراً من أجل غرسها لقاء

المحصول الذي تنتجه والمتفق على اقتسامه مع صاحب الأرض ومن ثم أهمل مستأجر الأرض ولم يعمل على غرسها حسبما تعهّد به، ففي هذه الحالة عليه ان يعيد لصاحب الأرض الأصلي -المؤجر- مثل حصته من محصول الأرض التي أهمل غرسها.

وفي مجال الأحوال الشخصية عالجت المادة الثلاثون من القانون اعلاه حالة الشخص المتزوج الذي يعاشر امرأة عادية -ذات أصل متدني- وحكم عليه القضاء بعدم مراجعتها، ومن ثم أقدم على طلاقها، فان مثل هذا الشخص لايجوز له مراجعة المحاكم لاستحصال حكم جائر كأن يطلب اعادة الصداق أو مناصفته مع الزوجة ولايحق له كذلك الزواج من المرأة العادية.

وفي مجال العقود والمعاملات المبنية على أساس الثقة نرى بأن قانون لبت عشتار يؤكد على مبدأ الحق والعدل والخير والثقة، وقد ترجمت هذه المبادئ مقدمة القوانين حيث تقول: (انا لبت عشتار.. الراعي المتواضع لمدينة -نفر- والمزارع الضليع لمدينة -اور- الذي لم يتخلَ عن مدينة -اريدو-، الحاكم المناسب لمدينة الوركاء، ملك ايسن وملك سور وأكاد، وفقاً لأمر الاله انليل آنذاك عندما فرضت العبودية ظلماً على رقاب أولاد وبنات مدينة نفر، واولاد وبنات مدينة اور، واولاد وبنات مدينة ايسن، واولاد وبنات سومر واكاد... اعطيتهم راغباً حريتهم كهدية لهم، وبتوجيه جيد تركت الوالد يساعد أولاده، وجعلت الأبناء يساعدون آباءهم، وتركت الآباء لايتخلون عن أبنائهم، وجعلت الأبناء لايتخلون عن آبائهم).

وفي هذا القانون يمكن ان نستدل على مبدأ الثقة في كثير من العقود والتطبيقات القانونية، ويمكن اعتبار المادة (٣١) من الشريعة المذكورة خير مثال لوصف معاملة الارث المبنية على الثقة، فاذا اهدى والد لولده المفضل أثناء حياته هدية وختم له عقداً بذلك فلايحق للورثة بعد وفاة الأب احتساب

هذه الهدية ضمن ممتلكات مورثهم، ولايحق لهم بالتالي مشاركتهم الهدية التي سبق أن منحها والدهم لابنه المفضل وانما يحق لهم اقتسام ماتبقى من الارث سواء أكانت أموالاً منقولة أو غير منقولة فقط.

وقد اختتمت المادة المذكورة بمثل رائع بايجازه يؤكد على وجوب تنفيذ وصية المورث -وان لايطبخوا كلمة أبيهم في الماء- ويلاحظ من هذا المثل انه يتوافق مع المثل الدارج في الوقت الحاضر حيث يقال عادة من قبيل التأكيد على تنفيذ الشيء الملتزم به وعدم تركه كما لو كان كلمة تطبخ في الماء.

وحول مبدأ (التبني)[١٤] فقد عرفه العراقيون القدماء منذ أقدم العصور وقد لجأوا اليه لاضفاء مايترتب على هذه العلاقة من نتائج كالارث والنفقة والوصاية، كذلك تنظيم العلاقة بين الطرفين -المتبني والمتبنى- فيما يتعلق بتعلم الحرف في الصناعة والتجارة وخدمة المعبد والمساعدة في قضاء الشؤون الخاصة.

وتذكر المادة -٢٥- من قانون لبت عشتار ان المشرع قد أجاز حجب الارث في العقار عن أولاد الجارية اذا اعطاها مولاها حريتها وحرية أولادها التي انجبتهم منه بمعنى عدم اعترافه بتبني هؤلاء الأولاد طالما انه ألغى هذه الرابطة وألغى بالتالي مايترتب عليها من نتائج سواء بالنسبة للارث أو غيره[١٥].

الهـــــوامش

١- النجفي، حسن -التجارة والقانون بدءا في سومر- بغداد ١٩٨٧- ص٣٩.
٢- الذنون، عبد الحكيم- الذاكرة الأولى- دار المعرفة- دمشق ١٩٨٨، الطبعة الثالثة، ص١٧٤.
٣- سليمان، توفيق- دراسات في حضارة غرب آسيا القديمة- دار دمشق- دمشق ١٩٨٦، ص٢٠١.
٤- نيني سانا Nini Sana إبنة الاله «آنو».
٥- نهاية نص المقدمة مشوه وغير واضح.
٦-نانيتو Nanitu نوعان من الكاهنات.
٧- الترجمة الحرفية للعبارة كالآتي: أدار وجهه عنها.
٨- بمعنى يصونون ود أبيهم.
٩- ان قانون لبت عشتار منقوش على الحجر، ولابد انها مسلة شبيهة بمسلة قوانين حمورابي.
١٠- الدية wergeid: افتداء عداوة المجني عليه أو عشيرته بدفع مبلغ من المال له أو لعشيرته تفادياً من انتقامه وتهدئة لخواطر ذويه وعشيرته، ولتجنب القصاص الذاتي الذي يتجاوز الانتقام الى المواجهة الجماعية والحروب.
١١- عرف مفهوم النهي Injection في مواد واحكام القوانين الرافدينية القديمة ويقصد به قانوناً منع ارتكاب الفعل الذي يؤدي الى ضرر مادي أو الاستمرار فيه، ويدخل ضمن هذا المفهوم أيضاً منع الشخص مراجعة القضاء بصدد الحصول على حكم جائر ومنعه من الاستفادة بنتائج حكم جائر اذا كان قد حصل عليه فعلاً.
١٢- يعتبر مبدأ الاشهاد الوسيلة الرئيسية لنقل ملكية الأشياء الثمنية، ويشترط لصحة العقد بموجب هذا النظام القيام ببعض الاجراءات العلنية الواجب مراعاتها على بعض المعاملات كالبيع والشراء والاقراض والتصرفات المدنية الاخرى.
١٣- التنفيذ العيني Specific performance عرف كالتزام قانوني لأول مرة في التشريعات العراقية القديمة وعالجته العديد من المواد في قوانين (اشنونة)، و (لبت عشتار)، و(حمورابي)، وهوالتزام برد المثل عند الاستحقاق.
١٤- التبني Adoptin وهو مبدأ القرابة النسبية أو المصطنعة، وقد عرفه العراقيون القدماء منذ أقدم العصور، وأخذوا به في أحكام الأحوال الشخصية بقصد ايجاد قرابة مصطنعة، وربط الأولاد المتبنين بأسرة المتبني كما لو كانت تربطهم قرابة حقيقية.
١٥- الذنون، عبد الحكيم- تاريخ القانون في العراق- دار علاء الدين- دمشق ١٩٩٣، ص٧٩، ٨٠، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠.

زكريا تامر.. الخطو العنيد والاستشراف والكشوف والانجازات الفنية والمضمونية

أديـب عـزت

يسير القاص العربي السوري الأستاذ زكريا تامر، ومنذ أعوام وأعوام في شوارع لندن: «أسير في شوارع لندن مزيجاً من ثلج ورماد، يحاول الحفاظ على قليل من الدفء وتخفق محاولاته..

أسير في شوارع لندن بخطى متمهلة كسلى كأني لم أشتغل في أي يوم من أيام حياتي مع أني محكوم عليّ بالعمل من المهد إلى اللحد..

* أديب عزت: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية البحوث والدراسات. من مؤلفاته: «أدب عربي معاصر»، «معجم الكتاب في سورية».

أسير في شوارع لندن مليونيراً خسر ثروته كلها، وثروته كانت رؤية بلده وقومه.. لم أكن حزيناً، كما أني لم أكن فرحاً، بل كنت مستغرقاً في التفكير، أحاول وصف حالتي بكلمات محدودة، فأقول تارة أني شبيه ببيت قديم آن له أن يُهدم، وأقول تارة إني صقر محنط وموته لم يقض على حب جناحيه للفضاء الرحيب..

وقد صدرت مؤخراً في لندن وبطبعة جديدة الأعمال القصصية الكاملة لهذا القاص الرائد، والأعمال هي: «صهيل الجواد الأبيض، ربيع في الرماد، الرعد، دمشق الحرائق، النمور في اليوم العاشر» بالإضافة إلى مجموعة قصصية جديدة هي: «نداء نوح.. وكان زكريا تامر، ومنذ صدور مجموعته القصصية الأولى: «صهيل الجواد الأبيض» بيروت ١٩٦٠ قد أضاف إلى تاريخ القصة العربية المعاصرة جديداً له رؤيته.. ورؤاه وأبعاده المغايرة تماماً والمختلفة كلياً.. عن كل ماكان سائداً في ذلك التاريخ.. وقبيل إطلالة زكريا..

لقد أحب زكريا تامر القصة القصيرة، أخلص لها، ومنحها ضوء العينين واحتراق الأصابع وتعب الجبين وجهد الأعوام..

ولنلق نظرة تاريخية سريعة على العالم القصصي الذي أحبه زكريا وأخلص له، وأضاف إليه، ولنتعرف على ملامح وسمات وعوالم وفضاءات ذلك العالم القصصي قبيل أن يأتي زكريا إلى عوالمه، ويجدد فيه، ويعمل على إثرائه والانتقال به إلى فضاءات أوسع وعوالم أرحب إبداعياً وإنسانياً:

«بدأت القصة القصيرة العربية السورية مسيرتها في مطلع الثلاثينات، عندما صدرت أول مجموعة قصصية لعلي خلقي وعنوانها: «ربيع وخريف»، وكان السائد في تلك السنوات البعيدة روما نتيكيات يحاول كتابها تقليد المنفلوطي والرافعي.. واضرابهما، وجاء علي خلقي في مجموعته المذكورة، توجه الى الواقع الاجتماعي بكل مافيه، وكانت عطاءاته بداية الواقعية في القصة العربية السورية..

ثم جاء بعده محمد النجار، محاولاً في مجموعته: «في قصور دمشق» عام (١٩٣٧) محاربة الظلم الإجتماعي، وخدش أخلاقيات مجتمع قائم على التفاوت الطبقي، وعن طريق تعرية سلوكيات الطبقة المترفة التي بدأت تتشكل آنذاك..

ثم جاء بيان ديراني ونسيب الإختيار، وعن طريق القصة المترجمة والموضوعة وسارا على نفس الدرب..

وفي الأربعينات امتلأ ساح القصة العربية السورية بالأسماء:

ودادسكاكيني، عبد الغني العطري، فؤاد الشايب، خالد قوطرش، معروف الأرناؤوط، مظفر سلفان، محمد الحاج حسين، نشأت التغلبي، يحيى الشهابي وغيرهم، ومنهم استمر في مابعد، ومنهم من توقف، ثم ظهر بعد ذلك:

عبد السلام العجيلي، بديع حقي، شكيب الجابري، فارس زرزور، حسيب كيالي. صميم الشريف..

وكل هؤلاء وعلى اختلاف القدرة على العطاء الأدبي، ساهموا بالقضاء وبشكل أو آخر على بقايا القصة الرومانتيكية، وكانت عطاءاتهم الأولى محاولة لوضع القصة في مكانها كلون أدبي يجب أن يؤدي وظيفة اجتماعية.. وفي الخمسينات ظهرت رابطة الكتاب السوريين، وضمت فيمن ضمت:

حنا مينه، شوقي بغدادي، صلاح دهني، مراد السباعي، سعيد حورانية، مواهب كيالي.. حسيب كيالي، مصطفى الحلاج و.. غيرهم..

وانتهى بظهور الرابطة عهد البدايات والمحاولات والتجارب، وخرجت القصة القصيرة عن الطوق..

.. هذه هي أهم ملامح ذلك العالم القصصي، الإرث، التراث، الذي أحبه الأستاذ زكريا تامر، ولكن أين كان زكريا قبل أن يأتي إلى ساح القصة في الستينات، وقبل أن تكون إطلالته الأولى إطلالة رائدة، وبداية اضافة من الأهمية بمكان إلى ذلك الإرث، التراث؟

يقول الأستاذ زكريا تامر:

«قبل أن أكتب يخيّل إليّ أنني عشت جيداً، وأطلعت على معظم الأقاصيص العربية، وعلى ماأتيح لي من القصص العالمي، ثم ابتدأت أكتب، محاولاً إيجاد صوت لم أعثر عليه في قراءاتي، فثمة مخلوق مُضطهد، مسحوق، هالك، بائس لايضحك، ومحروم من الفرح والحرية، وهذا المخلوق له وجود حقيقي في بلدنا، ولكنه كان مهملاً ومنبوذاً، فهن يسمون أنفسهم كتاباً ملتزمين كانوا منهمكين في تصوير المتسولين وبائعي اليانصيب.. وتقديمهم على أنهم الطبقة المسحوقة في بلدينا مادياً وروحياً، ولقد حاولت أن أكتب ماأفتن به، وأن أقدم رؤيتي للإنسان والحياة في أشكال فنية، تحاول أن تنطلق إلى الأمام معتبراً ماسبق أن حُقق من تطور في مجال القصة العربية بداية لي، دون أن تسيطر عليّ الرغبة في التجديد أو التطوير بل إني عندما كتبت كنت أعتبر نفسي خبيراً في الحياة، ومايعوزني هو اللغة والأسلوب، ولكني لما نشرت قصصي الأولى، فوجئت بالسب ينهال على خبرتي في الحياة، كما فوجئت أيضاً بالمديح يقال للغتي وأسلوبي».

وقد واصل زكريا في مجموعاته، خطواته الأولى والرائدة والمستمرة في التجاوز والإضافة، والوقوف بحزم وصلابة ومحبة مع وإلى جانب ذلك الإنسان:

«المخلوق المضطهد، المسحوق، الهالك، البائس والمحروم من الفرح والحرية» وعمل ومنذ مجموعته القصصية الأولى على توسيع حدود صرخات ذلك الإنسان والحديث عن أحزانه الجمة وآماله وطموحاته المتواضعة، وحقه في الحياة، وفي الخبز مع الكرامة..

ويتحدث الأستاذ زكريا تامر عن بداياته في كتابة القصة ومما يقوله في هذا المجال:

«بدأت بكتابة القصة القصيرة، وكنت لاأزال استعمل المطرقة والسندان، في العام (١٩٦٠)، تركت مهنتي لا، لأنني كنت تواقاً إلى

تغييرها، بل لظروف اقتصادية، مرت فيها البلاد، حين عمت البطالة وأقفلت أكثر المعامل، وفي ذلك العام، ظهرت أول مجموعة قصصية لي: «صهيل الجواد الأبيض» تلتها: «ربيع في الرماد»(١٩٦٣) و«الرعد» عام(١٩٧٢) و«دمشق الحرائق» عام (١٩٧٣) كما صدرت لي مجموعة قصص للأطفال بعنوان: «لماذا سكت النهر» وتتابعت بعد ذلك أعمالي القصصية في مجال أدب الأطفال:

«قالت الوردة للسنونو»، ميلاد الأرانب، يوم بلا مدرسة

وفي العام (١٩٧٨) صدر آخر كتبي «النمور في اليوم العاشر» مجموعة قصص. . و. . عودة إلى طفولة زكريا تامر، يفاعته، دراسته، مهنته التي أحبها وعمل بها، واضطراره إلى الاختلاط بأوساط المثقفين وفي سن مبكرة.

يتحدث الأستاذ زكريا عن ذلك، في عودة إلى الماضي البعيد، فيقول: «أنا دمشقي المولد(١٩٣١)، تركت المدرسة، عندما كان عمري (١٣)سنة، واشتغلت في مهن يدوية عديدة، لكن المهنة الأساسية التي كنت أحبها وأعود إليها باستمرار هي الحدادة، بدأت بكتابة القصة العام (١٩٥٧)، ربما الآن اشتاق إلى مهنة الحدادة كثيراً وأحن إليها أكثر».

ويشرح الأستاذ زكريا سبب ذلك الإشتياق، جذر ذلك الحنين وبعض أسبابه: «والسبب أن إنسان المعمل له وجه واحد:

الصديق صديق والعدو عدو. .

ولكن اضطراري إلى الاختلاط في أوساط المثقفين، جعلني أكتشف أن الشخص الذي يمكن أن يُعتبر تشي غيفارا في هذه الأوساط ، له مائة وجه على الأقل، واحار بين الوجوه، وتصعب عليّ كيفية الإختيار، ففي مجتمع المثقفين، لاصداقات، ولا عداوات، ومن هنا أقول إن حياة المعمل تمنح الإنسان ثقة أكبر، بينما العيش مع المثقفين يزعزع هذه الثقة بالإنسان».

وكما ذكر الأستاذ زكريا:

«في العام (١٩٧٨) صدرت آخر مجموعاتي القصصية: «النمور في اليوم العاشر» ومابين (١٩٧٨)و(١٩٩٥) مر قرابة عقد ونيف من الأعوام. وكان زكريا في تلك الأعوام يكتب الخاطرة وينشط في النشر عبر الصحافة العربية. ويكتب القصة القصيرة ولكنه نادراً ماينشرها، مما جعل البعض يظن أن هذا القاص الرائد قد تخلى عن كتابة القصة القصيرة.. غير أنه عاد إلى الساح بمجموعته الجديدة «نداء نوح» ليؤكد عبر قصصها أنه مازال القاص العربي الرائد ومرسخاً بها مكانته القصصية التاريخية والمعروفة.. ومضيفاً إلى تلك المكانة و.. ذلك التاريخ.. جديداً له أبعاده ورؤيته ورؤاه وآفاقه التي لاتحد.

وتحتوي المجموعة الجديدة على (٣٦) ست وثلاثين قصة جديدة تمثل بمجملها عطاءات الأستاذ زكريا الجديدة في مجال القصة العربية المعاصرة وأورد هنا عناوين القصص بهدف الإشارة إلى الأبعاد والإيحاءات والرموز التي تشتمل عليها هذه العناوين وهي على التوالي:

«اليوم الأخير للوسواس، عبد الله بن المقفع الثالث، القبائل، دمشق، إعدام الموت، كلب، لاشيء، الصفقة، المباراة، الثاني، عنترة النفطي، المغارة، ياسامع الدعاء، الخارجون من الكهف، آخر المرافئ، الخوف، الأطلال، الشمس منبوذة، بيروت، السجن العربي، نبوءة كافور الأخشيدي، الجالس والواقف، من قتل الجنرال، يحكى عن عباس بن فرناس، ماأكثر الأرانب، شهريار وشهرزاد، ليلة الطيش، بعيداً عن البيت، الثأر، جريمة الماء، من الألف إلى الياء، يوم غضب جنكيز خان، قال الملك لوزيره، حكايات جحا الدمشقي، رجال في الجنة، حمزة»

وابليس في قصة: «اليوم الأخير للوسواس الخناس هو المشجب الذي يعلق عليه الناس كل آثامهم ونأيهم عن الصدق وتبريرهم للنفاق والوضاعة والجبن والنذالة فمن الشهود الذين تباروا في الإدلاء بشهاداتهم التي تفضح الجرائم التي ارتكبوها وأرتأوا أن ابليس كان سببها والمحرض عليها:

«والشهادة الثالثة» : «ظللت طوال عمري محباً للصدق، كارهاً للكذب، فتسلل ابليس إلى رأسي بأسلوب مازلت أجهله وأقام به ولم يغادره إلا بعد أن صرت من أشهر الكذابين» . .

«الشهادة الخامسة» : «كانت زوجة لأخي وقبيحة يأنف الكلب من لمسها وكنت أدرك أنها زوجة أخي وقبيحة، فشرع ابليس في الوسوسة لي حتى جعلني أراها أجمل امرأة وأنسى أنها زوجة أخي و . .

«الشهادة الثالثة عشرة» ، «كنت دائماً العدو الأول للنفاق ولكن ابليس وصلني في يوم مشؤوم وجعلني منافقاً مختصاً بالنفاق الخسيس والحقير والوضيع والجبان والنذل» . وفي قصة «عبد الله بن المقفع الثالث» ينشر المؤلف في حنايا القصة أفكاراً وقيماً يريد لها أن تحيا في حياة الناس :

«قال ابن المقفع الرابع : الكلمة لا تقتل عدواً ولكنها ترشد إليه وتخلق الرغبة في قتله . .

ودمشق في قصة : «دمشق» هي مدينة :

«وإذا أتاها الغريب زائراً أو ضيفاً أحس أنه حل بالبلد الذي ولد فيه أما إذا أتاها عدواً وغازياً فإنه يشعر أنها أرض زلازل وبراكين غاضبة» .

ويكشف المؤلف بحزن وأسى عن أخلاقيات عصر هجين، فالجنين حتى وهو في بطن أمه، يقول له :

«قال الجنين : أنا أنتظر أن تطلقي أبي الفقير وتتزوجي من آخر ذي ثراء وجاه ونفوذ» فركضت الأم إلى أقرب مستشفى مشمئزة مستغيثة .

وفي قصة : «الأطلال» يهرع كامل الكيلاني رائد كتابة قصص الأطفال من مكتبة إلى مكتبة :

«وشرع في جمع كتبه الموجهة للأطفال ثم أحرقها بتشف لا يخلو من غبطة، وذلك لأن أولئك الأطفال الذين حاول أن يزرع في حياتهم قيم الحق والخير والجمال من خلال كتاباته لهم، هم الآن كما يقول له الشاعر أمل دنقل :

«الأطفال لم يعودوا أطفالاً والخطط لإفسادهم وتشويههم تحرز النجاح تلو النجاح». ويؤسس الملك في قصة: «قال الملك لوزيره»، معملاً لصنع الأدباء المطيعين وينشط المعمل وإذا:

«وإذا الأدباء أصحاب المواهب مرغمون على الإنزواء أو الصمت أو الإنحناء أو الكتابة المتحدية التي تخسر مئات المعارك وتربح معركة واحدة».

ويشير المؤلف بحزن وأسى وسخرية لاذعة إلى واقع ماثل في بعض أقطار الوطن العربي في قصة: «حكايات جحا» وحيث يقول جحا للملك:

«قال جحا: المواطن المؤدب المحتشم هو الذي إذا حل به ظلم أو ذل لايغضب على أولي أمره بل يندد بضوضاء السيارات...

وفي مقطع آخر من مقاطع القصة المذكورة يقف جحا خطيباً بين الناس ويقول لهم: إياكم وأن تسموا أبناءكم إلا باسم أيوب..

فاتهم الناس جحا بالحمق والبلاهة ولكنهم عندما ازداد فقرهم وذلهم أدركوا الحكمة التي كانت متوارية في نصيحة جحا...

ويدين المؤلف في قصة: رجال في الجنة.. واقعاً بائساً حزيناً يهيمن على حياة الناس في بعض أقطار الوطن العربي، فالأحلام الإنسانية الجميلة والتي يجب أن تكون حقاً من حقوق الإنسان، تتعرض للردى تحت وطأة واقع معيش ولامناص من.. تخطيه أو تغييره فـ:

«فثمة خمسة شبان يغادرون حارتهم الشبيهة بالجوارب العتيقة يحلمون بالنساء والحنان جالسين في مقهى تراودهم أحلام السفر والحياة المريحة والحلم ببيت فيه الأنثى والحنان، ويأتي شاب بدين يدغدغ أحلامهم وعندما يعرف أن جيوبهم ليس فيها ما يكفي ثمناً لما شربوه من شاي:

«نهض الشاب البدين كأن عقرباً لسعته وقال لنا هازئاً: إذاً نصيبيكم في الجنة» ويعودون إلى الحلم من جديد وسط واقع بائس محبط حزين»

وليست هذه السطور سوى إشارة سريعة إلى هذه المجموعة القصصية الجديدة لقاص عربي سوري كبير وضع اليد ويضعها وأشار ويشير عبر

عطاءاته القصصية القليلة النادرة، المتميزة على وإلى ما هو معوق ومحبط وحزين ومحزن في حياة إنساننا العربي في بعض أفكار الوطن العربي، ومن أجل حياة أفضل وأجمل وأنبل للإنسان في رحلته وإقامته العابرة في هذه الحياة. .

واستكمالاً لهذا الموضوع الذي أردته سطور تقدير فسيح عميق لهذا القاص الرائد أورد رأياً له حول حلمه بالكتابة للمسرح وخوفه المبهم من الكتابة للمسرح هذا الخوف الذي يعبر عنه بالقول:

«. . أما المسرح فيتميز بكونه الأداة القادرة على منح الكاتب فرصة الاتصال المباشر بالجمهور، أنا أرغب في الكتابة للمسرح، ولكنني لم أتغلب بعد على الخوف المبهم الذي يسيطر عليّ. . . إني أتخيل الكتابة للمسرح نوعاً من السير على أرض ملأى بالألغام، وأنا الآن أحلم بكتابة مسرحية تستفز الجمهور وتوجه الاتهامات إلى ما يحترم من أفكار وتقاليد وقيم وتدفعه إلى ضرب الممثلين».

وأيضاً و. . أيضاً واستكمالاً لهذا الموضوع الذي أردته وقفة تقدير للقاص الرائد زكريا تامر أورد جوانب من وعن حياته الشخصية. . ومما يقوله الأستاذ زكريا في هذا المجال:

. . «وأنا متزوج ولديّ ولدان:

أدهم وعمر. .

لم أحلم في يوم من الأيام، أن يكون لي ولد، ولا أن تكون لي زوجة و. . بيت. . أحب الأطفال لغيري، حتى بعدما تزوجت لم يخطر لي، أنني سأنجب الأطفال وأصبح أباً.

وكانت هناك اعتبارات جعلتني سلبياً، في هذا الإطار! لأن هناك أسباباً معينة تدفع الإنسان إلى الزواج، وهذه الأسباب لم أكن أعانيها، مثلاً:

الإنسان يحب الاستقرار وأنا لا أحب ذلك، وهو يحب أن ينجب

ذرية تحمل اسمه، وهذا موضوع لم يكن وارداً بالنسبة إليّ، بل العكس، رغبتي أن أكون آخر شخص يحمل اسم تامر، والعواطف أيضاً، لست في حاجة إليها، أبداً، هذه ليست أنانية، والموضوع ليس طرحه سهلاً، بل له جوانب عدة متشابكة بعضها ببعض، وفي إحدى المرات سئلت:

ما هو إحساسك بعد الموت؟

يومها قلت:

أحس بفرح عظيم ونوع من الشماتة، فالقطيع المحترم، قد نقص واحداً، وهذا هو السبب الحقيقي والأساسي، لكن مولد طفلي الأول أدهم، أفادني، إذ توصلت معه إلى نظرية جديدة».

ويحس الأستاذ زكريا بأن دمشق هي المدينة التي يحبها والتي:

«نعم.. إني أحب دمشق، لأني أحس أنها المدينة التي سأسقط يوماً ميتاً فوق أرضها، وأنا أحبها، أيضاً، لأنها تمنحني الشقاء المفرح في آن، ومن يعتقد بوجود مدينة تمنح الفرح فقط، فهو مخلوق لم تطأ قدماه البتة، أرض الواقع. ودمشق مدينة شجاعة، مفعمة بالحياة، وبالقدرة على التطور، وعلى هزيمة أعدائها».

و.. زكريا تامر هو ابن الحارات الشعبية، الذي يعرف تقاليد أبناء الحواري وعاداتهم، وقد كتب كل ما كتب نتيجة شعوره كما يقول:

«أنا ابن الحارات الشعبية، الذي يعرف تقاليد أبناء الحواري وعاداتهم، معرفة صحيحة. وأثناء حداثتي، كنت أقرأ كثيراً نتاج الأدباء والكتاب، الذين يزعمون أنهم يصورون إنسان بلادنا تصويراً صحيحاً. علماً بأنهم كانوا يكتبون أدباً كاذباً، لايمت إلى أبناء الشعب بصلة. وهذا الأدب، كان بالتالي، يصورني ويكذب في تصويره.. ربما كانت كتاباتي نوعاً من التصحيح لما كان يُكتب. كنت أريد أن أقول لهؤلاء الكتاب إن ما تكتبونه عن إنسان بلادي الكادح، ليس صحيحاً، لأنكم لم تستطيعوا سبر

أغوار الفقير في بلادي، والصورة التي تقدمونها عنه، ليست حقيقية. ربما كان هذا الشعور هو الحافز الأول، الذي دفعني إلى الكتابة. إذ كنت أشعر بالإهانة توجه إليَّ، إلى شعبنا، من قبل الكتاب الذين يزعمون أنهم واقعيون، وأنهم قد نذروا حياتهم من أجل الدفاع عن قضاياه، و إلى آخر الكليشيهات، وكان كذباً ما كتبوه عن حياة الإنسان في الأحياء الشعبية، وإهانة كبرى لهذا الشعب الطيب المسكين، ولدفع هذه الإهانة، ولتصحيح ما كُتب، شعرت أنني أتوجه لاشعورياً إلى القصة القصيرة، وأول مجموعة صدرت لي، كنت يومها لا أزال أشتغل في أحد المعامل»

وختاماً، فإن زكريا تامر قد توقف، ولأول مرة، العام (١٩٦٠)، في وزارة الثقافة والإرشاد، القومي، وفي العام (١٩٦٣)، أصبح مسؤولاً في مجلة: الموقف العربي.. الأسبوعية المحتجبة، وفي العام (١٩٦٥) عمل في مديرية النصوص في تلفزيون جدة، بالعربية السعودية، وفي العام (١٩٦٦)، عمل في مراقبة الكتب في وزارة الإعلام بسورية، ثم مديراً للنصوص في التلفزيون العربي السوري، ثم تفرغ للعمل في اتحاد الكتاب العرب، الذي كان أحد مؤسسيه، ورأس تحرير دوريته الشهرية «الموقف الأدبي» وتسلم مهام نائب رئيس الاتحاد، وقد عمل أيضاً رئيساً لتحرير مجلتي «أسامة» للأطفال، و«المعرفة» الصادرتين عن وزارة الثقافة في ج.ع.س. وهو الآن يعمل في الصحافة الثقافية في لندن..

إشــــارات

* لقاء مع القاص الرائد زكريا تامر، أديب عزت. مجلة السنابل.. المحتجبة حلب ١٩٦١
* نداء نوح. أديب عزت البعث، ١٩- ٤- ١٩٩٥
* تقرير لوكالة أنباء أورينت بيرس بقلم ياسين رفاعية- بيروت ١٩٨٠
* لقاء مع زكريا تامر، هدى المر، جريدة الأخبار «بيروت ١٩٨٠
* طرقات عربية. د. ابراهيم الجرادي- مجلة الناقد- لندن ١٩٩٥
* مجلة الناقد. عدد خاص عن زكريا تامر، لندن- ١٩٩٥

* * *

نافذة على العالم

ترجمة وإعداد:
كمال فوزي الشرابي

آداب

**(آيات وصور) لشعراء فينيقيين من أوغاريت،
كتب المقدمة الشاعر الكبير سعيد عقل.**

في عام ١٩٢٩، ولم يكن بعد عندنا نصوص من الأدب الفينيقي سوى فقرات حُفرت على

---

* كمال فوزي الشرابي: أديب وشاعر من سورية، يعمل في مجال الترجمة، من مؤسسي مجلة «القيثارة». من مؤلفاته «قبل لاتنتهي»، «الحرية والبنادق».

أنصاب- فيما عدا النص الشهير على ناووس الملك احيرام الأول ملك صور- سقط معول في حفرة . . . وكما في الحكاية طلع الرصد وانكشف الكنز . مملكة تحت التراب ايقظها العلماء وعلى رأسهم كلود شيفر . وعُثر على «المكتبة» التي أعطت العالم معظم النصوص الفينيقية وأكثرها بهاء .

اليوم أصبحت هذه البواكير مترجمة إلى أكثر من عشرين لغة . أصبح الشعراء الفينيقيون على كل شفة . وعُثر في أطلال مملكة أوغاريت على نص أيضاً . على أن لشعر الشعراء الفينيقيين قيمة تفوق التصور . ومن البدهي القول إن فك الرموز في لغة هذا الشعر لم تكتمل تماماً بعد، إذ لم يتأكد العلماء من معاني الكثير من الكلمات ، ولكنهم يتقدمون وهم سكارى بالاكتشاف الذي يغني ويغنيهم .

قيمة هذا الشعر في أشياء ثلاثة : قدمه ، عظمة بعض موضوعاته ، جماله .

أقل ما يقال في هذا الشعر إنه يعود إلى حوالي منتصف الألف الثاني قبل الميلاد ، أي إلى ستمئة أو سبعمئة سنة قبل أن تبدأ بلاد اليونان «مكاغاتها» في حضن الدنيا .

تختصر موضوعات هذه الشعر بكلمة إحدى هي «النبل» . ويُفهم معنى هذه الكلمة بلفتة إلى البعيد : العطف على الطبيعة ، صرخة إنسان لاينام على ضيم ، عين تعرف كيف تبصر الجمال . . . تذهب إلى آخر الجمال . . . قلب يتقطع ، رجولة ، كلمة تقول الحياة شهامة حب قلما وصل البشر إلى مثلها ، وكأن الفرح ، الذي سيعتبرونه غداً فضيلة ، كان قبل أن يكون! لكن الأهم من هذه القيم هو استباق المحبة- نحن في السنة الألفين قبل الميلاد- والقول ان الإنسان إلى بقاء ، وان الميت إلى قيامة . وأجمل الأجمل دالّة المخلوق على الخالق .

قوة هذا الشعر أنه جمع أجرأ لُعَب المعاني التي سميت فيما بعد «الفن»: تكرار، اختصار معاني، وجود كلمة إلى جانب كلمة يصنع مثل زلزلة، استغلال الطبيعة كأن العناصر ماتزال تُخلق بأول الكون . . . وبعد استلالة سيف تُحكى لغة حب. شعب عاش على جبل بحجم الجمال كي يأخذ من هذا الجبل لفنه نضارة الصبح والتأرجح على الوجود. ويأخذ خصوصاً طموح الأمة التي لم يُرضها الجبل الصغير إلا يوم شدَّها معه إلى فوق.

كان الشعر الفينيقي عصا الساحرة، مؤسسات ما تزال إلى اليوم موضوعاً لعنفوان البشر: الرواقية، الوحدانية، نقل الصوت في مخاطبته الاذن بالرمز من الجامد الشفاف لرؤية الشيء فراغاً كثيراً ما تدور فيه وجودات قليلة. لربما لهذا السبب تتنهَّد الكلمة في هذا الشعر.

ما بين يديك ليس نصاً كاملاً من النصوص التي عثر عليها. تركنا نشر القطع لظرف تكون فيه جميع معاني الكلمات قد ثبتت. اكتفينا بسطور سميناها (آيات وصور) تكاد تراها تخيلات الشعب الذي اخترع، في أول الزمان، أكثر الفِكَر الكبرى التي ما تزال تلهم التمدن وتزوبع في الوجود.

الجمال لكي تراه

١ - يكثر «البعل»(١) من تهطال الثلوج، يطلق صوته بالغيوم، وضوؤه برق يرسله إلى الأرض.

٢ - لاتضع بالقصر شَعْرِيَّةً، ولاشباكاً في وسط الهيكل لئلا تهرب «فَدْرِيَّة» بنت النور، وتهلك «طُلِّيَّة» بنتُ المطر.

٣ - أنادي آلهة الصلاح وعمرهم يوم واحد. أنادي الشمس التي تخصب عناقيدَ العنب وتُلوِّحها.

٤ - تتنزه «رَحمايا»، و«أشيرة»(٢) تتصيد بالصحراء، وهما مزنرتان بحزام الأبطال، ومرتديتان ألبسة الجمال.

٥- حين أتلع رأسه أبصر «حَرْجَبَا» أبا النسور . . .

٦- «الأباليم» صنيعة الأمير «القمر» ، حذار أن يهل «القمر» . . .

٧- بنات القمر الصغيرات هن السنونوات .

٨- تحت ينابيع الأرض هناك ثلاثة جبال موشحات بالجمال .

٩- استعرض «البعل» بناته فشاهد «فدرية» بنت النور . . .

١٠- إنك لتظللين الآلهة ، ياأيتها الشمس!

١١- تشققت أثلام الحقول ، حقول «أيل»(٣) ، ياشمس! ألا ليفجرنَّ «البعل» عيون الأرض المزروعة .

سلطة

١- الآن ، وبعد أن جلس «البعل» في قصره ، ما من أحد على الأرض يشيِّد مملكته ، ملكاً كان أو غير ملك .

٢- انظر إليَّ لأكلمك ، إن شاهدتك على دروب الشر ، أو شاهدتك على دروب الخيلاء ، سأرمي بك إلى الأرض تحت قدميَّ ، يا أجمل الناس وأكثرهم رجولة!

«لكي تأكل العصافير . . .»

امسكت «موت» (٤) ابن الآلهة ، وبمدية شقته ، وبمذراة ذرته ، وبالنار احرقته ، وبالحقل بعثرت أشلاءه . . . لكي تأكل العصافير .

ثورة

١- سأتكلم ليعرف الناس وتفهم جماهير الأرض .

٢- ألسنة لهيب في الهيكل . وهذا يوم أول وهذا يوم ثان . . .

٣- اسمع ، يا أيها «البعل» المنتصر ، وأفهم ، يا راكب الغيوم .

٤- هل أنا خادم لـ «أشيرة»؟ عبد أنا لأمسك لها المالج(٥)؟

٥- وبعد أن شبعت بكت ، و بعد أن شربت دموعها خمراً صرخت . . .

٦- الأرض لنا، وهم كالسَحَر، كالشرق. أوَتريد أن تبيدنا يا أبانا «البعل»؟
وكالنار تلتهم أكبادنا؟!...

٧- من تكن قوته ضعيفة لا يوحدَنّ شعب الله...

٨- وصرخت «أشيرة» وأولادها الآلهة وعشيرتها كلها: «هيه، ليس لـ«البعل» بيت كبقية الآلهة، ولا قصر كأولاد «أشيرة»، ولا مسكن مثل «ايل»، ولا مُظَلّلات كما لأولاده، ولا مقام كما للعُرُس(٦) الكاملين المكمّلين!»

٩- هلمُّوا نُملكْ انساناً يكون عارفاً ويكون فهيماً.

دعاء

١- ليحرسك «ايل» اينما تذهبين، ياشمس، وأينما تتوجهين!

٢- تتدفق البواكير من قلب لبنان.

٣- فليكتملْ عمران البيت المصنوع من أرز.

٤- ليُطلعْ لكَ الجبل فضة كثيرة، والتلال ذهباً طيباً... ولتعمرٌ بيتاً من فضة وذهب، قصراً من جواهر العقيق.

٥- فلتتعظَّمْ، يا «كارت»(٧)، بين «رفائيم»(٨) الأرض.

٦- عند ذاك صلّى «دانييل»(٩)، الإنسان الرفائي: «ياغيوم، اسكبي مطراً في فصل الحر، ويا غيوم، اهطلي في القيظ. ولينزلّ الندى على العنب».

الفن نضارة

١- عد إلى سرد القصص من عطايا الصغار.

٢- وضعت عطرها على النار، وبخورها على الحجر... وطارت.

٣- ثوبها كسوة جسمها، ثوبها انتشلته من البحر.

نكهة التراب

١- صارت الأيام شهوراً، والشهور سنيناً وسنيناً.

٢- كان كلامه ككلام في منام...

٣- فكر «كـارت» . . . فإذا هو حلم! أفاق صبي «أيل» . . . فإذا هو وهم!

٤- يوم وأيام تمر . . . ويصل القبر!

غضب

١- حذار أن يسمعك «ثور- ايل» أبوك، لئلا يهدم ركيزة عرشك، ويقلب كرسي ملكك، ويكسر صولجان عدلك!

٢- الآن تفرح «أشيرة» وأولادها وجماعة عشيرتها، فـ «البعل» المنتصر مات!

٣- عندئذ نزل «لُطْفان» ، إله الرحمة، من على العرش.

٤- وأنت خذ عيونك ورياحك. أضواؤك وأمطارك خذها معك.

٥- ضحك الاله «ايل» بينه وبين نفسه، وانكمش صدره، وقال: «هيا إلى الخارج، أنت يا «تاليش» ، يا خادمة القمر، وأنت يا «دمْجة» ، خادمة «أشيرة» . خذا كراسيكما وأشياءكما وأقمطتكما واذهبا إلى شجرة سنديان «تيكيم» بالبرية، برية الله. ناما، يا أيتها الخادمتان، ومرغا جسميكما، وأيديكما، وأقدامكن بالتراب. وتلويًا. . . وأنجبا وحوشاً ضارية. وانتما راكعتان، لسوف تلدان بهائم» .

٦- جعتَ لأنك سافرت، وعطشتَ لأنك صرت غنياً . . .

٧- كثيراً ما حاربت «عناة»(١٠)، ونظرت إلى الخراب وفرحت.

٨- ضرب العظماء على اكتافهم، وضرب الأماجد بالصولجان.

٩- سأصبغ شيبته بالدم. . . إن لم يعطِ «البعل» بيتاً مثل بقية الآلهة. وضربت أشيرة الأرض بقدمها فارتجت الأرض!

١٠- شربتَ القَذَرَ على مائدتي، وبالكأس تجرعت العار.

١١- فسدت الأرض، واحترقت بنات الحقول.

١٢- مات «البعل» ، من لهم أهل ابن «داجون»؟ والجماهير، من لها؟!

حلوة هي الحياة

١- ينقل الآلهة الخمر بالخوابي، وتنقله الآلهات بالجرار.
٢- حين يتجرع الآلهة الخمر، ويشربون دم الدالية بكأس من ذهب وكأس من فضة، القدح تلو القدح، تنفتح الخوابي وتمتزج الخمر بالخمر!
٣- صرخ لأخته، لبيته، لأولاد عشيرته... ولآلهة الكرم... حضروا الخمر.
٤- أعطنا خبزنا لنأكله، واسكب لنا خمراً لنشربها.
٥- يصهر الفضة بالألوف، ويسبك الذهب بالربوات(١١).
٦- كحقل مضمخ بالعطر كانت تلك المائدة.
٧- خمر طيبة، خمر «سرنيم»، خمر من بلاد «غلال»، خمر فاخرة من «إشريت»، من أعلى قمم لبنان.
٨- الآلهة تأكل ثمار الصيف، تأكل تيناً وتفاحاً.
٩- تولم الآلهة وليمة، و«الرفائيم» حفلة شرب.
١٠- لنطعم «البعليم»، آلهة الضباب.
١١- شهوة اللبوءة غنمة، شهوة الحوت أن يكون بالبحر، شهوة المها أن تقصد ضواحي البحيرات، شهوة الغزلان أن تكون قرب عيون الماء. أما طبيعتي أنا- وصحيح أنها لا تفارقني- فهي أن آكل تيناً...

الطهارة التي لا تُنسى

١- مطرُ السماء غَسَلها، غسلها مطر الكواكب.
٢- إنسان السماء تليق به الكأس المقدسة.
٣- لماذا لاتكون السماء زناراً لثوبك؟

أحزان

١- لاتقل لاختك أنني مريض فتحزن...
٢- لاتدعها تذرف مياه عينيها في الحقول، ولهثات روحها في رؤوس الجبال. لا، ستنتظر غروب الشمس، وطلوع القمر، وستخبرها.

٣- ناد ابنتك «توماناً»، البنت الملأى عاطفة، لكي تبكي وتحزن عليَّ، على الشجاع البطل.

٤- أتموت يا أبي كما يموت الناس؟! يبكيك، يا أبتاه، جبل البعل «صافون» وتبكيك الرايات.

٥- أصبح للثور صوت غزال، وللعقاب تغريد طائر.

٦- انزرعت أشلائي بالبحر، وأنت السبب! وأخيراً فنيتُ.

٧- أنت، يا «موت»، أعد لي شقيقي.

٨- اذهبوا، اذهبوا، يا أعوان الآلهة. تأخرتم أنتم وأنا أريد أن أهجر «آغر»(١٢) لأذهب إلى الآلهة البعاد.

٩- جلس «موت» و«قوة» في ظل صولجان الشكل وفي ظل صولجان الترمل.

١٠- أيتها الخيالات، اذهبي إلى بيتي.

١١- فليكسرِ «البعل» أجنحة النسور، وليكسرْ قوادمها إذا طارت فوق قبر ابني.

١٢- يقترب «دانييل»، يطوف على حقوله المالحة، ويشاهد جذوعاً يابسة بالأثلام، يحضن الجذوع اليابسة ويقبلها.

١٣- حين يجلس «أقحات»(١٣) ليأخذ خبزاً، تحوِّم فوقه النسور. وحين رفعت «فوغة»، أخته، عينها شاهدت نسوراً فوق البيدر، والأرض قد يبست، والزهر؛ بالحقول انحنى وجفَّ فوف بيت أبيها.

١٤- يكفيك بكاءً يا «كارت»! يكفي ما سكبته من دموع النعمان، صبي «أيل».

(للأشعار بقية في العدد القادم)

علوم

(أبجدية بوذا والبوذية) مقال بقلم الكاتبة الفرنسية ڤاليري رودريغ VALÉRIE RODRIGUE(١٤):

نستهل مقالنا بالنظر إلى ماورد عن بوذا والبوذية في معجم لاروس الصغير:

* بوذا BOUDDHA: معناه «الحكيم» أو ساكيا موني SAKYAMUNI «حكيم ساكيا»، وهما اسمان يشيران عادة إلى مؤسس البوذية واسمه غوتاما GAUTAMA، وهو ابن زعيم القبيلة التي تحمل اسم ساكيا SAKYA. أوجد هذه الديانة الجديدة ضد الديانة البراهمانية، وذلك في القرن السادس قبل الميلاد، ويرى بوذا أن الحياة تعني الألم، وإن الألم ينجم عن الرغبة. وهكذا وضع مبدأ يقول إنّ نكران الذات هو الوسيلة الوحيدة للتخلص من الذات والألم. ويهدف المثل الأعلى للبوذية إلى قيادة المؤمن بها إلى حالة النيرڤانا NIRVANA أو الخلاص الكلي أو الفناء المطلق.

* البوذية BOUDDHISME: تؤكد البوذية بخاصة دوام الألم الذي تسببه ما تسمى ب «السمسرا SAMSARA» أي دائرة الولادات، وتبحث البوذية عن طريقة لايقاف هذا الألم بوساطة النيرڤانا. وثمة للبوذية تياران كبيران: تيار «العربة الصغرى HINAYANA»، وتيار «العربة الكبرى MAHAYANA».

* * *

لم يعد اتّباعُ المرء عقيدته منوطاً قط بالتراث الشعبي بل بالروحانية المعاصرة.

فإذن لم تعد المسألة تتعلق بأداء دور أغربيين(١٥) لدى اللامات LA-MAS ولا التورط في محادثات عن الكارما، والدارما، والنيرڤانا، وجهل الاسم الصغير لبوذا.

أن يصبح الإنسان بوذياً لايعني أن يتسكع في شوارع سان فرانسيسكو وهو يحمل كشكول التسول، ولايعني أن يتصور نفسه محصَّناً ضد الأمراض، بعد أن أصبح يتمتع بالكفاءة والروحانية.

ولدت البوذية منذ خمسة وعشرين قرناً في الشمال الشرقي من بلاد الهند، وقد تشرَّبت هذه الفلسفة على مدى العصور كلٌّ من الصين وكوريا واليابان وحتى المناطق العميقة في فرنسا. ويبلغ الآن عدد معتنقي هذه العقيدة في العالم / ٣٥٠/ مليوناً منهم ٤ إلى ٥ ملايين من الغربيين. أما في فرنسا فقد ارتفع عددهم إلى ستمئة ألف منهم مئة وخمسون فرنسياً أصيلاً. ونعثر في المراكز البوذية على أعداد تتزايد يومياً من اساتذة الجامعات وطلابها، ومن أصحاب الأعمال والمهن الحرة، وذلك ايماناً منهم بأنهم يواجهون بهذه العقيدة ما ينقص العالم الغربي من روحانية وما يتزايد فيه من ضغوط نفسية ومعيشية.

* * *

بوذا

هو الأمير سيدهارتا غوتاما SIDHARTA GAUTAMA المولود عام ٥٣٦ قبل المسيح في سفوح جبال الهملايا. بعد أن انغمس ثلاثين عاماً في الترف والبذخ. والضحك والأغاني اكتشف الشيخوخة والمرض والموت، فأصيب بصدمة وقرر أن يحرر البشرية، فهرب من قصره وحيداً بحثاً عن طريق تؤدي إلى اليقظة التي تسمح له الفرار من دائرة الولاءات «سمسرا» وبلوغ الخلاص الكلي «النيرڤانا». وبعد عدة أبحاث حقق ما يسمى « الطبيعة الجوهرية للروح» وأصبح بوذا سكياموني SAKYAMOUNI أي «الكائن المتيقظ». وقد هيأته حيواته السابقة لهذا المطلب ولهذا الوجود الأخير الموقوف على تنوير الآخرين.

قضى بوذا خمسة واربعين عاماً في السهل المتوسط الكبير لبلاد الهند، وعبر نهر الغانج سيراً على الأقدام، وأعطى / ٨٤,٠٠٠/ تعليم لكي يجد

كل شخص السعادة القصوى عن طريق التأمل وخدمة الغير. وانتشرت البوذية بعد وفاته في الهند وفي جميع الأصقاع الآسيوية. والبوذية فلسفة أكثر منها ديانة. وليس بوذا إلهاً بل انساناً في منتهى البساطة، لم يمارس في حياته أية ضغوطات كما هي الحال في الديانات التوحيدية.

اعتناق البوذية

لاجدوى للإنسان من التنكر لديانته الأصلية كي يصبح بوذياً. فالمرء يعتنق الديانة البوذية أو يتخلى عنها حسب هواه. ويؤكد ذلك المعلم البوذي ايڤيتنامي تيش نات هنه بقوله: «على ضوء الديانة البوذية يمكنكم فهم معتقداتكم الخاصة».

الدارما: DHARMA

الدارما هي الطريقة البوذية التي انتشرت في جميع انحاء الهند منذ العصور الأولى لوفاة بوذا. وهي توصي المرء بأن يجعل من صفاته فضائل الشهامة والتسامح واللاعنف والصدق والكرم، وكذلك «السلوك الجنسي القويم» (بلازنى ولاسفاح)، واحترام الحقيقة والصفاء الجسدي والنفسي والذهني (لامخدرات ولامشروبات روحية).

الحقائق الأربع

وتقوم العقيدة البوذية على حقائق أربع هي: حقيقة الألم، سبب الألم، إنهاء الألم، أضمن وسيلة للوصول إلى المرحلة الأخيرة من إنهاء الألم، وتقوم هذه المرحلة على وحدة العمل المستقيم والتأمل. وليس من السهل على المبتدئ العمل بهذه الحقائق، علماً بأن هذه الحقائق الأربع كانت موضوع أول موعظة لبوذا غوتاما في بيناريس، على ضفاف نهر الغانج.

العربة الصغرى

أوالهينا يانا أو التيرافادا THERAVADA: وهي أقدم التقاليد البوذية الثلاثة، وتمثل، بحسب المريدين، صفاء العقيدة وصرامتها كما بشر بها بوذا. وهي تؤكد على رفعة شأن الطريق الرهباني الذي يؤدي إلى القداسة.

ويتمسك البوذيون كثيراً بالسلوك الحسن وبالتأمل الفردي من دون أن يبحثوا أمر مساعدة الفقراء والمساكين أولاً.

العربة الكبرى

أو المهايانا وقد ظهرت بعد مرور خمسمئة سنة على وفاة بوذا، ويؤكد هذا التقليد الثاني على وهمية العالم الواقعي وعلى الرحمة التي يجب أن تقود البوذي إلى تأخير يقظته الخاصة لكي ينقذ جميع الكائنات. ويطلق على هذا الطريق «طريق البوديساتفا BODHISATTVA أو طريق تلميذ بوذا». وهذا يشير إلى أي إنسان إذا حاول أن يبلغ «اليقظة».

الزن: ZEN

عقيدة انبثقت من مدرسة الماهايانا، ودخلت الصين تحت اسم «شان» أي التأمل في القرن السادس على يد بودي دارما BODHIDHARMA، وهو راهب هندي، قبل أن تصل إلى اليابان حوالي القرن الثاني عشر. ولاتوجد في الزن طقوس ولاعبادة، وإنما استغراق في التأمل والصفاء وسط جو من المقاعد البيض والوسائد السود. ويهدف الزن إلى التأمل جلوساً.

- ويسمى في هذه الحالة الزازن ZAZEN-، كما يهدف إلى البحث عن «اليقظة المفاجئة»

- الساتوري SATORI-»، ويعتبر تعليمات البوذية شبيهة بـ «الأفكار الصافية النيرة التي تمسح بها قذاراتنا العقلية».

العربة الماسية

أو الفاجرايانا VAJRAYANA. وهي الثالثة بين مدارس البوذية الكبرى التي تضم أيضاً العربتين الصغرى والكبرى كما أسلفنا. وهذه مشربة بالممارسات التي تدعو إليها تعاليم بوذا المخطوطة. وهي تدل على أن كل تجربة، حتى ولوكانت تجربة جنسية حارة هي ظاهرة من ظواهر «الروح المتيقظ»، و هي تؤكد طرائق التأمل التي يقترب فيها الإنسان من الألوهة.

السوترا: SUTRA

وتشمل كل ما قاله بوذا. ومما قاله: «ليس للمحيط سوى طعم واحد هو طعم الملح. وليس لعقيدتي سوى طعم الخلاص». «لم يعد البشر يرون أن الصبر يحولنا إلى أناس صابرين: ولكن لو علم امرؤ هذا الأمر وفهمه فإن كل نزاع ينقطع لديه».

الدالاي لاما: DALAI-LAMA

ومعناه «المعلم»: «الذي تكون حكمته أعظم من المحيط». وهو لقب شرف منح عام ١٥٧٨ للرئيس الأعلى الثالث للمدرسة التيبتية في جيلاغبا GELUGPA وهي إحدى أهم المدارس البوذية في التيبت، كما منح لاخلافه من كبار المعلمين الروحيين والرؤساء في دولة التيبت. ولقد توالى أربعة عشر دالاي- لاما، واعتبر كل واحد منهم كأنه التجسيد الجديد لسلفه. ويعيش الدالاي- لاما الحالي، تنزين جياتسو TENZIN GYAT-SO، الحاصل على جائزة نوبل للسلام عن عام ١٩٨٩، في منفاه بالهند منذ عام ١٩٥٩ حيث يعمل لتحرير بلاده التي احتلتها الصين.

اللاما: LAMA

وهو الغورو GURUبالسنسكريتية أو الـ GOUROUبالفرنسية أي «المعلم الروحي». وتعني «لا» الذي لا يمكن التفوق عليه، و«ما» أم. ويغدو لاما كل إنسان اعتزل عن الناس ثلاث سنوات وثلاثة أشهر وثلاثة أيام في دير مخصص لهذا الغرض ومن دون أن يخرج منه ولو لثانية واحدة. «ان خير الناس من يحققون يقظتهم في ثلاثة أيام، وأواسط الناس في ثلاثة أشهر، والضعفاء منهم في ثلاث سنوات» هكذا تقول الأسطورة. وليس للاما سوى مهمة واحدة هي «مساعدة الآخرين بتعاليمه وتأملاته». وذلك «لأن جميع المشاغل المتصلة بالعالم لاجدوى منها ولامستقبل لها». ويتزوج بعض حملة اسم اللاما لكي يمارس «تقاليد الاتحاد الأكبر» وذلك بقدر مايرغب في ذلك. ومهما يكن من أمر فإن التعليم مخصص هو ذاته لكل من العلمانيين والرهبان.

الكارما: KARMA

والكارما قانون قوي بسببه ونتيجته. فأعمالنا الطيبة تقودنا إلى السعادة كما تقودنا حقاراتنا إلى الآلام- آلامنا وآلام ضحايانا-. وكل شيء متصل من حياة إلى أخرى. فحيواتنا الحالية تحمل آثاراً كارمية عن حيواتنا السابقة. ولا مجال للخديعة أو الضلال في ذلك كله. وهذا يؤكد إلى أية درجة يجب أن نسرع لتطهير وجودنا وللانتفاع بحياة موقوفة على الخير والإحسان.

التناسخ: RÉINCARNATION

فكرة ملأى بالسحر، وتفتن كثيراً من الغربيين. فالإنسان يقفز من حياة إلى أخرى بمجرد تغييره مورفولوجيته- شكله ومظهره الإنساني-: فالمرأة الصبية الحسناء قد تصبح عارضة أزياء أو أميرة، وقد تصبح أيضاً فأرة بيضاء أو بنية. ولكننا في أعماقنا لا نتغير. ويتحدث البوذيون عن تيار من الوعي ينتقل من حياة إلى أخرى.

التأمل

تعني هذه الكلمة في لغة أهل التيبت أن «يقتبس الإنسان عادات معينة». ويعود ذلك إلى انعدام العمل، أي أن يوقف المرء تشغيل فكره «لا التشبث به ولا دفعه بل تركه يعمل على هواه بكل هدوء». ومع الممارسة يلاحظ المرء قطيعة بين فكرتين ينشأ عنها شعور بالراحة عظيم. ويعود كل شيء إلى «التنفس» في الواقع. فالزفير والفاصل القصير الذي يعقبه قبل الشهيق من جديد لحظات تستطيع الروح فيها أن تنطلق على سجيتها وتدخل «فسحة من الحقيقة». تدوم الجلسة في البداية عشر دقائق. وما يزيد عن هذه المدة يؤدي إلى الاضطراب.

اللوتس: LOTUS

هو الوضع المثالي للتأمل. يضع المرء قدمه اليسرى على فخذه الأيمن، ثم قدمه اليمنى على فخذه الأيسر. بهذا الوضع تتوحد الروح والجسم. دع

ظهرك مستقيماً. يجب أن تكون أذناك على مستوى واحد على كتفيك وأنفك وسرتك. لاتغمض عينيك تماماً وإلاخلدت إلى النوم. والنوم ليس هو الهدف. في الزن ZEN يكمن كل شيء في كمال الوضع واستقامته. اللوتس قاس، أليس كذلك؟

الراهب أو الرهباني

بيكسوس بالمذكر، بيكسوني بالمؤنث. في عهد بوذا، لم يكن يوجد بالمنطقة راهبة واحدة حتى قامت خمسمئة امرأة- أمه الثانية والزوجات القدامى لرجال أصبحوا رهباناً- بمسيرة طويلة حتى وصلوا إليه. وعندئذ اشفق عليهن. ورُسم المبتدئون- بدءاً من السنة الثامنة من أعمارهم- رهباناً في العشرين: حُلقت رؤوسهم ومُنحوا أثواب الدير ولونه أصفر أو برتقالي لأتباع العربة الصغرى، وأحمر بلون نبيذ بوردو لاتباع العربة الكبرى. أما في اليابان فلونه أسود.

المودرا: MUDRA

الحركات المقدسة. تضمُّ اليدان في حال الصلاة، وتأخذان شكل صدفة في حال التأمل، واتجاه الراحتين إلى الأرض للتعبير عن العطاء. في الفاجرايانا ترافق المودرا أو الحركات المقدسة الطقوسَ وإنشادُ المانتراس أو الكلمات المقدسة.

الزواج والطلاق

لاطقوس ولاتعقيد ديني في اتحاد المحبين والعشاق. كل واحد منهم يصنع ما يريد في حياته الخاصة.

الاعتزال

«انه التطهر الأكبر كما لو أن الغيوم تنقشع من السماء، أو كأننا نكتشف أن الشمس كانت على الدوام هنا». ويمكن أن يدوم اعتزال اللاما ثلاثين عاماً كما فعل معلم من أهل التيبت استقر في إحدى المناطق الفرنسية.

ويُستقبل البوذيون غير الناخبين في خمسين مركزاً انشأتها التيبت في فرنسا، ويمارسون مختلف الطقوس التي ورد أو لم يرد ذكرها في هذا المقال.

الايغو: EGO أو الأنا

لاوجود للأنا في عقيدة البوذيين. فالأنا وما يعود إلى خاصة الإنسان وملكه ليس لها سوى واقع عابر تمكن مقارنته ببيت: فالبيت على أوراق التمليك ملكنا، ولكنه في الواقع ملك الطبيعة، وفي الديانات السماوية يقولون: «الملك لله». وكذلك الأمر فيما يتعلق بأرواحنا وأجسادنا.

النيرڤانا

«الانطفاء» أو «التلاشي»، وهي حالة الخلاص التي تتميز بذوبان الأنا الفردية والوهمية. وتحرر النيرڤانا الإنسان من الدورة الجهنمية للسمسرا وكذلك من جميع القيود الأرضية والنيرڤانا تصلح لساعة الوفاة بعد أن يكون كل أثر للكارما قد امحى.

السمسرا

هي دورة الولادة والموت والانبعاث التي لايمكن أن ينجو منها أحد مادام لم يبلغ مرتبة النيرڤانا الكاملة.

الغذاء بالأعشاب

لاتجبر البوذية اتباعها على التغذية بالأعشاب. يقول المعلمون: «قتل حيوان لايعني شيئاً، ولكن حتى في زراعة حديقة يقتل المرء عدة حيوانات».

***** (العلم والأخلاق والثقافة) مقال للعالم الفيزيائي الفرنسي. الأستاذ في جامعة نيس، جان- مارك لوبلون LE BLOND، من مؤلفاته (الفكر الخيِّر في العلم والثقافة والسياسة).**

منذ ربع قرن تقريباً كان نقد «الأيديولوجيا السائدة» يبسط جناحيه بمتعة على مجال العلم. ولم يكن العلم يقوى على الهروب من الشك الراديكالي، مع أنه يمثل نموذج الموضوعية، والحيادية، والعالمية. والواقع أنه

لم يكن من العسير أن نكتشف فيه نخبويته التأسيسية، واستبداده التاريخي، ومحافظته الفكرية وخضوعه السياسي، واستعماره الثقافي. فجميع الصفات، في مجتمع لامساواة فيه، نجدها في هذا الكون العلمي الصغير. وبعيداً من أن ينجو من القواعد المشتركة، ولأنه مع ذلك لطالما ادعى أنه يتقيد بها، فإنه غدا المثال الساطع للتسلط الأيديولوجي.

لم يعد أحد يناقش في الواقع أن البحث العلمي هو نشاط اجتماعي بين نشاطات أخرى، وإنه تابع للتوجيهات السياسية والاقتصادية والعسكرية، العسكرية بشكل خاص. وحاولت دراسات محترمة في النشاطات السلوكية المنبثقة عن علم الاجتماع وتاريخ العلوم أن تحل محل الهجائيات اليسارية الحادة لتبرز - علمياً . . . ؟ - الكفاءة التأسيسية للعلم وإمكانيته الثقافية وتأثيره النسبي، ولكن شيئاً من ذلك كله لم يحدث.

وكمعظم شرائح المجتمع تلقت الشريحة العلمية بأسرها تقريباً ضربات النقد الراديكالي بهدوء ولامبالاة. ولكن بعض الباحثين الشباب المغتاظين رفعوا عقيرتهم بالاحتجاج، وكتب بعض قدامى المتحمسين للعلم دفاعات عابرة، أما العلماء أنفسهم فقد استمروا في العمل بمخابرهم والتدقيق في حساباتهم. ولم يعد الباحث المختص يعتقد بأن أعماله ستقضي على مرض السرطان، كما أنه لم يعد يتصور أن أبحاثه وتحاليله الكيماوية ستلغي الجوع من العالم. وبعبارة أخرى لم يعد يؤمن بأن مفاهيم نظريته الجديدة ستؤثر في الثقافة العالمية. لم يعد يفكر أن معادلاته ستكشف مايسمونه «الحقيقة النهائية». فلقد خلقت الخبرة التقنية الانتصار العلمي. وخلا الباحث من التخيل والمسؤولية. وإذا كان النشاط العلمي لايشكل سوى عنصر من عناصر النشاط الاجتماعي، وذلك بلا استقلالية ولانوعية، فكيف ولماذا يجب على الباحث أن يشغل نفسه بما يمكن أن يطرأ على عمله؟ ومن الملاحظ أن مخاطر المبادرة المتعلقة بالدفاع الستراتيجي - كما كان الوضع أيام «حرب النجوم» على عهد الرئيس ريغان مثلاً - والعواقب الهائلة

لمختلف أنواع الانجاب الاصطناعي، والتكاثر المتنامي للكوارث التقانية، كلها لم تحرك مشاعر الأوساط العلمية باعتبارها كذلك.

أدى نقد الأيديولوجيا إلى غياب الأيديولوجيا. لالأن النقد مسؤول عن الغياب: فهما الاثنان معاً يشكلان عاقبتين من عواقب التبدل العميق الذي طرأ على عملية البحث العلمي في اقترابه الآن من حدوده الاقتصادية والسياسية. فتكاليف البحث، وحجم تجهيزاته، واتساع برامجه، وأهمية نتائجه وَضَعت كلها أخيراً نهاية لعهد من النمو العضوي غير المراقب. وماعلينا الا أن نقارن بين المهن الميسورة والسريعة لدى الباحثين الشبان قبل ثلاثين أو أربعين عاماً وبين مصاعب ايجاد عمل والركود المهني لدى اخوانهم باحثي اليوم حتى نقتنع ونفهم الأثر الحاسم لهذا الوضع في عقليات المجتمع. فالميزانيات، والأولويات، وتنظيمات الأبحاث تشكل هدفاً للمقررات التي تتزايد صعوبة الإمساك بها من قبل الممثلين حتى ولو كانوا من أرفع المراتب في الجماعة العلمية. هذا الضياع للاستقلالية ولو كان جزئياً، وهذه العبودية التي أصبحت واضحة للعيان بتأثير الضغوط الاجتماعية، لايمكن أن يكون كلاهما غير ذي دلالة في ايديولوجية المتوسطين من الناس ذوي الأفكار الضيقة والمحدودة. وإني لأقصد هنا بخاصة العلماء أنفسهم. وبالطبع فإن العلموية(١٦)العادية تحتفظ ببقايا جميلة من العالم الجاهل حتى ولو ضاقت أسسها يوماً بعد يوم.

يمكن أن نعتبر اختفاء منهج من القيم والمعايير والتمثلات التي أصبحت وهمية كنجاح للصفاء المشترك. لكن دوام مثل هذا الفراغ محفوف بالمخاطر. وحين ينكشف عري الملك فإنه يصبح مهدَّداً وخَطِراً، وتتطلب الحكمة أن تجد له ثياباً جديدة. ويؤدي العلم دوراً اجتماعياً ضخماً لايمكنه أن يستغني طويلاً عن «وجود ضمير». وإذا ما حصل ذلك فإنه سيبقى مسلوب القوى تجاه المتطلبات النامية للعصر، وسيبدو شديد القابلية للانثلام

والعطب. ذلك أن هناك شبحين يقضان مضجع العلم على الدوام هما «الأخلاق» و«الثقافة».

نبدأ بالقضية الأخلاقية التي تتمتع ببداهة قاطعة. فلقد خَلَفَتْ «باندورا» بشكل طبيعي «پروميثيوس» الذي حضنت اسطورته النمو المبدئي للعلم. واعتقدنا بأن العلم سيقدم لنا امكانيات نستطيع أن نختار من بينها ما نريد، ووسائل نتمكن من الانتفاع بها أو استبعادها بحسب غاياتنا. ولكن لم يحصل أي شيء من هذا، فالعلم أصبح تقنية، والامكان أصبح واقعاً. «وكلُّ ما يمكن أن يُصنَع لسوف يُصنَع»، وانقلب كل مفهوم إلى شيء، وكل فكرة إلى آلة. ونسيت الحركةُ المقصد. وجعل العلم التدمير الذاتي للبشرية ممكناً بوساطة المحرقة النووية. كما جعل تغير الإنساني ممكناً. وباسم ماذا سنقرر أن نشغل أو لا التقنيات الجديدة، من الاخصاب البريء في الأنابيب إلى المعالجات التي تبعث الدوار فيما يتعلق بالحصول على المورثات والخلايا المتماثلة؟ أو، - باسم ماذا نرفضها ما دام أي مرجع معترف به أو أي معيار أخلاقي أو أي قانون اجتماعي ليس ضرورياً لقبولها؟ ألاّ نعمل معناه أن ندع غيرنا يعمل. وإذا كان على الرفض أن يكون ظاهراً فإن القبول يكتفي بأن يكون مضمراً. وهكذا يجتاح الرعب القطاعات الحاكمة في المجتمع، القطاعات التي تحاول أن تتحاشى فقدانها الرقابة بحشد «لجان اخلاقية» لها شأنها. ولكن كيف السبيل إلى عدم رؤية ما في الموقف من سخرية؟ ان العلماء، وقد أصابهم الذعر أخيراً من عواقب اكتشافاتهم، سيتحولون إلى السياسيين ليطالبوا بقواعد اللعبة، وفيما بعد ليصرُّوا على تطبيقها. ويسند السياسيون، وقد مسَّهم الرعب من قلة كفاءاتهم، دراسة القضية إلى الخبراء... العلميين- الذين يسيطرون بشكل واسع على السلطات الأخلاقية العاملة منذ زمن. وبينما يستمر هذا اللعب مع القطة تستمر الأبحاث أيضاً. وتدل الوقائع على أن «اللجان الأخلاقية» وهي تغذي الخطاب الاعلامي حول التقنيات الجديدة، تروِّض المتخيَّل المشترك كما تمنح

التحقيقات مشروعية في ادعائها أنها تؤخرها أو تمنعها. وهكذا فإن الموقف لا يمكن أن يؤدي إلا إلى استسلام مسوَّغ لتسامحية (١٧) منفلتة أو إلى ردة فعل عنيفة تتأتى من مراقبةٍ استبدادية ثقيلة الوطأة.

* * *

أما فيما يتعلق بالثقافة فإنها تطرح على العلم سؤالاً ذا شكل مناقض للقياس. فمن جهة تعبر التقنية عالم الثقافة المعاصرة. وتحرك الثقافة تقنيات الابداع، سواء كانت جديدة أو لا، في تنوعها الدائم المصطنع. ويجعل الجوهر الاعلامي للمعرفة المعاصرة هذه الثقافة خاضعة لتقانات المواصلات في أوج انتشارها. ويعطينا مصطلح «التقانة- الثقافة» فعلاً صورة عن هذا الوضع، مع ضرورة اضفاء المعنى الاثني عليه. ومن جهة ثانية فإن نواة التقنية، منذ مئة عام تقريباً، هي العلم، ومن هنا نجم بلا شك الغنى المفرداتي للتقنية التي أصبحت ذات صبغة أكثر نظرية. وإذا كانت الطرائق كأشياء التقنية تحتفظ باستقلاليتها الواسعة، فإنها لا تتوقف مع ذلك عن ضم قسم كبير من المعلومات العلمية مباشرة وبحسب نموها الزمني: فالتقنية لا تتحول إلي العلم بل تخضع له، وإن كانت تعادله بآلاتها وتجهيزاتها ومناهجها الجيدة وليس فصل البحث التأسيسي عن البحث التطبيقي، ولافصل البحث عن التطور سوى اتفاقين نافعين من الوجهة المؤسساتية، ولكنهما فارغان من الوجهة الادراكية. ولذلك يتحدثون عما يسمى «التقنية- العلم». وإلى القارىء هذا التناقض: إذا كان العلم في قلب التقنية، والتقنية في قلب الثقافة. ولاتشكل المعلومات العلمية، حتى الاتباعية منها، قسماً من المعرفة المشتركة. فمقدمات العلم الادراكية، ومجازفاته الثقافية تزداد نأيا حتى عن ممتهني الثقافة. وقلما يغذي العلم المعاصر، مع أنه في ذروة تجدده، خيال المبدعين من كتاب وفنانين، كما أنه لايثير أبداً اهتمام المفكرين . . . وأترك جانباً التعليقات المنوعة، والتافهة، الخادعة، على الائتلاف المزعوم بين الفكر العلمي والخرافات التقليدية، فليس من شأن هذه الأوهام العاطفية

سوى زيادة التشويش الايديولوجي. ويبرز هذا الاستلاب التناقض بين الثقل المادي المتزايد باستمرار للتقنيات المتصلة بالعلم، وبين الوزن الثقافي المتناقص باستمرار لمفاهيم العالم المقترحة. فما هي إذن قيمة «حقيقة» يزداد خفاؤها يوماً بعد يوم؟ وما هو هذا النظام المعرفي الذي تتناقص قسمته باستمرار؟

إن الفجوة الثقافية والفراغ الأخلاقي الموجودين في العلم هما مظهران من مظاهر النقص الايديولوجي الذي ينغمس فيه هذا العلم. وإذا بقي التباعد المأساوي، و الاستسلام الريبي، والتعويض الاعتباطي- إذا بقيت هذه كلها منتصرة، وإذا لم يولد من جديد نقاش مشترك بالحقيقة والحيوية معاً حول غايات البحث العلمي ووسائله- والمناسبات لاتنقص لذلك-، وإذا لم تظهر تناوبات جديدة، ومجازفات واضحة، وأغراض محدودة، فلا يمكن إلاّ أن يُدان هذا العلم كما نعرفه ولو لأجل قصير، وإلاّ أن تنتهي، بلا مجد ولا أُبّهة وفي خضوع مطلق للضغوط الاقتصادية والمصالح السياسية، إحدى أعظم المغامرات البشرية في عالم الحداثة.

فنون

**** الموسيقار الانكيزي هنري پورسيل PORCELL، بمناسبة مرور ثلاثمئة عام على وفاته (١٦٩٥- ١٩٩٥).**

احتفلت الأوساط الموسيقية الانكليزية والعالمية في العام الماضي بمرور ثلاثمئة سنة على وفاة الموسيقار الانكليزي هنري بورسيل. وبهذه المناسبة نقدم نبذة عن حياته وتحليلاً لأهم أعماله.

ولد هنري پورسيل بين تشرين الثاني ١٦٥٨ وآب ١٦٥٩ بلندن وتوفي فيها في ٢١ تشرين الثاني ١٦٩٥. فقد والده وعمره ستة أعوام فكفله عمه توماس ورباه. التحق بعد فترة قصيرة منشداً في جوقة الكنيسة الملكية

حيث كان هنري كوك يدير جوقات أطفال، وتحت إشراف كوك نفسه تلقى بواكير دروسه الموسيقية.

في عام ١٦٧٢ انتسب إلى مدرسة پلهام همفري الذي كان على اتصال أكيد بالموسيقار الفرنسي لولي LULLI، وهكذا استطاع أن يعرِّف تلميذه بالموسيقا الفرنسية. بدأ بورسيل التأليف باكراً جداً، و في نحو العام ١٦٧٠ كتب موسيقا «تحية» لأطفال الكنيسة الملكية العائدة للملك. وعندما استقام صوته بعد البلوغ أصبح تلميذ جون بلو BLOW وملأ سجلات الانشاد في دير وستمنستر. وإلى هذه الحقبة يعود تاريخ (أناشيده) الأولى، وكذلك بعض موسيقا المناسبات لديه، ولربما أيضاً محاولاته الأولى في موسيقا المسرح.

في عام ١٦٧٩ خلف جون بلو في منصب عازف الارغن بدير وستمنستر، ولاشك في أن هذا النشاط دفعه إلى تأليف العديد من القطع الموسيقية المقدسة بالتناوب مع (النزوات) للوتريات، والمحاولات الجديدة للموسيقا المسرحية. في عام ١٦٨٢ سُمي عازفاً للارغن في الدير الملكي ومؤلفاً موسيقياً في خدمة الملك. وبهذه الصفة استطاع أيضاً أن يؤلف كثيراً من أعمال المناسبات، وهي مقطوعات للاحتفال بالأعياد وأغنيات لأعياد الميلاد لدى الأسرة المالكة. في عام ١٦٨٦ ألف أنشودة تزخر بالارنانات الحارة الغنية وذلك بمناسبة تتويج الملك جاك الثاني. وظهر في تلك الأثناء أول تآليفه المطبوعة وهو (الصوناتات الاثنتا عشرة للكمانين والكمانات الجهيرة، وقد كتبها تحت تأثير المعلمين الايطاليين الكبار.

استمر پورسيل خلال هذه الحقبة في الكتابة للمسرح، ولم يكن المقصود بالمعنى الدقيق للكلمة ابداعات موسيقية حقيقية، بل اقتباسات من أعمال مسرحية ادخل فيها موضوعات للرقص، وقطعاً آلية، ومسرحيات مغناة، بينما بقيت الأقسام الدرامية مرتبطة بمجرد الانشاد. ويمكن القول مع ذلك أن هذه الأعمال صلحت لتكون تمارين له، ومنحته خبرة في المسرح لم

يلبث أن استعملها في أوبراه الشهيرة (دايدو واينياس -DIDO AND AE NEAS) بالانكليزية و(ديدون واينيه DIDON ET ÉNÉE) بالفرنسية (١٦٨٨ - ١٦٩٠) وهي الأوبرا الوحيدة التي ألف موسيقاها بأكملها.

يشير هذا العمل إلى تاريخ أساسي في مهنته إذ كتبه بناءً على طلب من أحد معلمي الرقص، ونفذه تلامذة كلية سيشلي بإسهام من المؤلف نفسه الذي كان يصاحب الفرقة بالضرب على الصنوج الكبيرة. ومن الجائز أن يكون مدير الأعمال بيتر نون قد حضر هذا العرض من (دايدو واينياس)، ودعا هنري بورسيل إلى كتابة موسيقا لمسرحيته (ديوقليسيان) من تأليف بومون وفليتشر.

أعجب درايدن (١٨) بهذه المسرحية فطلب من بورسيل أن يسهم في تأليف موسيقا لمسرحيته (الملك آرثر) وقُدِّم هذا العمل الجديد عام ١٦٩١. وألف هنري بورسيل موسيقا لاقتباس مغفل من (حلم ليلة صيف) لشكسبير، وقُدِّم هذا العمل عام ١٦٩٢ على مسرح الدورسن غاردنز تحت عنوان (ملكة الجنيات)، وحظي بنجاح جيد. وبالموازاة مع هذه التآليف الهامة أبدع بورسيل مقطوعات غنائية وآلية، وكذلك توليفات جديدة لموسيقا مناسبات دينية كـ «ترتيلة الشكر لله» و«الاحتفال بعيد القديسة سيسيل» عام ١٦٩٤. وتبشر هذه الصفحات الجميلة بتأثيرات عظيمة في موسيقا هندل.

كتب بورسيل على أثر جنازة الملكة ماري الثانية، ترتيلة رائعة جداً عنوانها «لن تتذكر، يا إلهنا، خطايانا». وفي العام التالي، ١٦٩٥، ألف موسيقا مسرحية «العاصفة» لشكسبير، كما كتب موسيقا (الحكاية الضاحكة لدون كيخوته) التي ألفها دورفيه D'URFEY. وفي هذا العمل توجد أغنية «من العرائش المزهرة» التي كانت آخر ما ألفه بورسيل، إذ كتبها وهو مريض. وتوفي في وستمنستر ودفن في ديرها الشهير.

يعتبر هنري پورسيل أعظم الموسيقيين الانكليز وأكثرهم طرافة وابتكاراً. في اهابه عبقرية تتجدد وحيوية لاتنضب. ويشمل انتاجه الهائل المنوع موسيقا للمسرح، وأناشيد، ومزامير، وقصائد دينية ودنيوية، كما يشمل اغنيات وثنائيات صوتية وصوناتات.

ولنذكر أيضاً من أعماله (الفاجر، ١٦٧٦)، (ريغولوس، ١٦٨٨)، (امفيتريون، ١٦٩٠)، أوديب ملكاً، ١٦٩٢)، (تيمون الاثيني، ١٦٩٤)، (صوفو نيسبه).

سمحت له سرعة ادراكه وتلقيه أن يتمثل أكثر الأساليب تنوعاً، وقد نجح في الملاءمة بينها وصهرها في جَميعَة، وذلك بفضل ما كان يتمتع به من عفوية الابتكار. ويتسم اسلوبه بكثافة الحركات القاطعة في البنى البوليفونية والالقاءات الملحنة، ويبلغ ايقاعاً ملآن بالغوى في الانثناءات الراقصة. ولعلنا نجد أكثر السمات التجديدية لديه في موسيقاه المسرحية وبخاصة في أوبراه (دايدو واينياس) التي تظل محتفظة بجمالها وروحانية تشكيلها واتساع الانفعالات الإنسانية التي تعبرها بأكملها، وخصوصاً في الموضوعات التي تعبر عن المأساة الغرامية لدايدو الولهى.

قال عنه درايدن: «بلغت الموسيقا في انكلترا درجة من الكمال لم يسبق لها أن بلغتها، وذلك خصوصاً بفضل المهارة التي يتمتع بها السيد پورسيل. لقد وضع هذا المبدع في الانغام نفحة عظيمة من عبقريته حتى أنه لم يعد يخشى شيئاً في العالم سوى جهل الجمهور للموسيقا وعدم تمييزه الجيد منها».

وفيما يلي تحليل مبسط لرائعته (دايدو واينياس) في سياق تحليل سريع لبعض الأعمال المسرحية الموسيقية التي ورد فيها ذكر دايدو الشهيرة:

جاء في معجم لاروس: «أن ديدون أو دايدو أو اليسا أو اليسار هي أميرة صور الفينيقية. وهي المؤسسة الأسطورية لمدينة قرطاج في تونس- نهاية القرن التاسع ق.م- وبحسب ملحمة الانياذة لفرجيل أحبت ديدون

اينيه أو اينيـاس الهـارب، ولكنهـا اضطرت إلى التخلي عنه بناءً على اوامـر جوبيتر. وقد انتحرت».

كما جاء في المعجم ذاته: «ديدون واينيه: أوبرا للحجرة الفها هنري بورسيل عام ١٦٨٩، وفيها يمزج بين الأسلوبين الفرنسي والايطالي، ويورد فيها القصيدة الغزلية والحكاية والجو السائد آنذاك، والجوقات، والرقص».

وتعتبر ديدون وجهاً من أكثر الوجوه النسائية جمالاً وإثارة للعواطف في الأدب الاتباعي العالمي. وهي ملكة قرطاج التي مجدها شعر فيرجيل، في الكتاب الرابع من ملحمته (الانيادة)، بكونها رمزاً لاسمى التضحيات في الحب. وقد اشتُقَّت هذه الأسطورة في خطوطها الأساسية من أعمال تيميه وجوستان ونيڤيوس، وتقص علينا مطولاً تقلبات الظروف التي قادت ديدون إلى موت فاجع: من حب هذه الملكة المشؤوم لضيفها اينيه الذي ألقت به العاصفة على شواطىء قرطاج، إلى الهجر الذي قاسته من تركه إياها بعد أن دعاه قدره إلى تأسيس مدينة وحضارة جديدتين في ايطاليا.

عديدون هم الشعراء والمسرحيون الذين غنوا مأساة هذه المرأة- لاالملكة- وقد بقيت وحيدة ومهجورة. وتوصلوا إلى خلق تقاليد أدبية حية أدت بدورها إلى خلق تقاليد موسيقية رائعة.

* أحب مسرح عصر النهضة هذا الموضوع الفيرجيلي بشكل خاص. وأول مسرحية باسم (ديدون) كانت مسرحية جاك دولاتاي (١٥٤٢-١٥٦٢) عام ١٥٦٠، وقد ضاعت اليوم. تأتي بعد ذلك (تضحية ديدون) لاتين جوديل (١٥٣٢ - ١٥٧٣)وهي فاجعة بخمسة فصول وجوقات كتبت أبياتها على البحر الاسكندري. فبعد أن نال هذا العبقري المجدد للأدب الفرنسي نجاحاً عظيماً بمسرحيته (كليوبطرة)- وكان يجمع إلى تقيده بالوحدات الثلاث الاتباعية احساساً جديداً كل الجدة بالعالم الأخلاقي لشخوصه- حاول بمسرحيته (ديدون) أن يذهب إلى أبعد حد في التحليل النفسي المتسم بالرقي الإنساني والمتعلق بالبطلة، ملغياً من عمله كل ظاهرة

خارجية . فالمأساة تدور بخاصة في نفس الملكة اليائسة، وعلى الرغم من بعض المقاطع الجميلة الملأى بالغنائية، ينقص هذا العمل في النهاية مايسمى بالتحرك المسرحي . وعلى هذا فإن (ديدون) من وجهة النظر المسرحية تبقى أضعف من «كليوبطرة» . ومع ذلك فإن لها أهمية خاصة في تاريخ المسرح الإتباعي الفرنسي الذي أعطى بالتحليل النفسي المرهف العميق- المسرح الراسيني أعظم روائعه، مولجاً في الموضوعات الاتباعية شكلاً مثيراً من أشكال «الذكاء الابتداعي» في النفس الإنسانية نستطيع اليوم أن نصفه بأنه حديث .

* أما في انكلترا فقد ظهرت عام ١٥٩٤ (فاجعة دايدو) بقلم كريستوفر مارلو (١٥٦٤- ١٥٩٣) وإسهام توماس ناش (١٥٦٧- ١٦٠١) وهي عمل بعيد من أن يحسب بين أفضل أعمال هذا المسرحي الكبير- ثم تأتي، بحسب التسلسل التاريخي المسرحية الفاجعة (تضحية دايدو) لألكسندر هاردي (١٥٧٠- ١٦٣٠) وهو مؤلف غزير الانتاج أبدع مئة مسرحية . كتبت هذه الفاجعة عام ١٦٠٣، وتعتبر مثالاً جيداً للمسرح الجديد الذي بشر بقدوم كورنيْ وراسين، على الرغم من أن الوسائل المشهدية وبناء المسرحية لم تتقيد بالوحدات الاتباعية الثلاث . وعلى أية حال فإنها تشير إلى مرحلة انتقال من المسرح الوسيط إلى المسرح الأنّسي . وألغى هاردي الجوقات . وصب اهتمامه على التحرك المشهدي الذي اعتبر المركز والسبب في وجود العمل المسرحي . وذلك قاد هاردي مسرح زمانه إلى عتبة العظمة التي مالبث أن بلغها شعراء آخرون .

* وعالج الأدب المسرحي الاسباني في عصر النهضة، هو أيضاً، المصير الفاجع للملكة العاشقة من خلال بعض الأعمال الشعرية والمسرحية . ومن أولى المسرحيات وأكثرها أهمية فاجعة (أليسا دايدو) لكريستوبال دي پيرويس (١٥٥٠- ١٦١٠) وقد كتبها عامي ١٥٧٩ و١٥٨١ .) ولايتبع پيرويس نص فيرجيل، بل يتقيد بمضمون الأسطورة الفينيقية الأصلية .

فديدون هنا تعيش معذبة اثر مقتل زوجها شيشيه بيد شقيقها بيغماليون. ومع ذلك قررت هذه الملكة أن تستسلم لعشق الملك إيارباس وذلك ضماناً لسلامة شعبها، وتقبل الهدايا التي حملها إليها سفير الملك الموريسكي أو المغربي وهي سيف، وتاج وخاتم. مع ذلك فهناك بعض نُذُر حزينة تظهر في الأفق، والواقع أن كاركوندولوس وسيلوقوس، وهما مستشارا الملكة والساعيان إلى طلب يدها، يهاجمان معسكر الملك إيارباس ليمنعا زواجهما، ويموت الاثنان في المعركة. عندئذ تفتح ديدون أبواب المدينة أمام الملك الظافر الذي قدم ليقطف ثمرة انتصاره. ولكنه حين يمر أمام عتبة القصر الملكي يبصر الملكة وقد انتحرت بسيفها لئلا تخون العهد الذي قطعته لزوجها سيشيه ووفاءً لذكراه (...)

*وهناك أعمال موسيقية عديدة استلهمت كلها الوجه الأسطوري المشوّق لمؤسسة قرطاج العظيمة وخصوصاً في مغامرة عشقها لاينيه ونهايتها بشكل فاجع. واعتمدت هذه الأعمال مؤلف ميتاستاز الشهير (هجران ديدون) في القرنين السابع عشر والثامن عشر. أما في القرن التاسع عشر فقد خف التعلق بموضوعات الأساطير القديمة وإن كنا نجد بعض الأعمال المستوحاة من شخصية ديدون الآسرة، و أهمها العمل المعنون (الطرواديون) لهكتور برليوز، مع أنه لايشير إلى اسم أميرة صور وملكة قرطاج صراحة (...)

* نصل الآن إلى أوبراهنري پورسيل، وقد أطلق عليها النقاد رائعة التاريخ الموسيقي في جميع الأزمنة. وهي أول أعمال هذا الموسيقي الانكليزي وأشهرها. وتحوي كنوزاً لاتضاهيها في جمالها بالقرن السابع عشر سوى أعمال مونتفيردي وأفضل الصفحات التي ألفها كل من لولي وسكارلاتي وكاريسيمي. في هذه الأوبرا نعثر على صفحات فاتنة كصفحة: «اذكرني ولكن انس مصيري» التي تأتي في النهاية بمصاحبة الجوقة، و«بجناحيك الخَدِرينْ تعال يا كيوپيد». وتذكرنا «بشكوى أريان»

لمونتفيردي وما في بعض صفحات باخ من قوة التعبير. ويطري الموسيقار غلوك صفحات أخرى أيضاً لما فيها من تأليف مسرحي وتجاوبات نفسانية. هذا من جهة، و من جهة أخرى فهناك مقاطع للجوقة تؤديها نساء، وتذكرنا بالتآليف الخفيفة التي تأخذ شكل القصائد الغزلية لدى مورلي، وذلك رجوعاً إلى ما قبل مئة عام. وإذا كان هناك عمل يعكس الروح الحقيقية للموسيقا الانكليزية فهو هذا العمل الرائع الذي انتجه عبقري لايُشك في نبوغه. ولو أن الله مد في عمره لاستطاع أن يتصدى لاستعباد انكلترا موسيقياً من قبل موسيقارين كبيرين هما لولي الفرنسي وهندل الألماني. ويختلف العمل المسرحي هنا عما ورد لدى فيرجيل، إذ أدخل فيه پورسيل أشخاصاً إضافيين كالوصيفة بيليندا، وبعض الساحرات والعفاريت(...).

* ولا بد من الإشارة أخيراً إلى أن كثيراً من الأعمال التصويرية العائدة لعصر النهضة قد استلهمت المراحل المختلفة لحياة ديدون وعشقها وموتها. وبعض هذه الأعمال التصويرية روائع خالدة نذكر منها اللوحات التالية: (ديدون على المحرقة) لرفائيل، وأيضاً (ديدون على المحرقة) لروبنس، و(ديدون تبكي رحيل اينيه) لكلود لوران، و(ديدون تشيِّد قرطاج) لجوزيف تورنر الخ...

الهوامش

(١) «البعل»: ابن كبير الآلهة «ايل»، مقدِّر الأمطار، راكب السحب، الظافر على الإله «موت». مسكنه «جبل صافون» أي «الجبل الأقرع». بناته «فَدْرية» بنت النور، «طَلَّيَّة» بنت المطر، «أرضية» روح التربة وخصبها.

(٢) «رحمايا» و«أشيرة» و«عناة» بنات كبير الآلهة «ايل» وأخوات «البعل».

(٣) «ايل»: أبو الآلهة، خالق الخلائق، يقال له «ثور- ايل». من صفاته اللطف والجلال. يرأس مجمع الآلهة في الجبل الأقرع «صافون».

(٤) «موت»: إله العالم السفلي. رمز الموت. خصم «بعل» الأكبر. و«عناة» شقيقة «البعل» هي التي قتلته.

(٥) المالج: آلة يُطيَّن بها.

(٦) العُرُس: جمع عريس.

(٧) «كارت»: أحد الملوك في ممالك أوغاريت، أصابه البلاء في أسرته، وظل وحيداً يسأل الآلهة أن يرزق ولداً.

(٨) الرفائيم: هي (ملحمة الرفائيم أو الأخيلة أو الأشباح) وقد أصابها التشويه، ولعلها أجزاء من ملاحم أخرى.

(٩) «دانيل»: أحد ملوك أوغاريت. أولاده إناث. يصلي للآلهة ويقدم لهم النذور لكي يرزق ولداً ذكراً.

(١٠) «عناة»: أخت «بعل». تساعده في حروبه وصراعاته. ترمز إلى حركة الإنسان الفاعل الباني على هذا الكوكب.

(١١) الربوات جمع ربوة، و هي عشر كرأت أي مليون، والكرة مئة ألف.

(١٢) اسم مكان.

(١٣) أقحات: ابن الملك دانيل بعد أن استجابت الآلهة لصلواته ونذوره فرزقته إياه. يهاجمه نسر في الصيد ويقتله، فيبكيه والده دانيل بحرقة.

(١٤) اعتمدت الكاتبة في صياغة مقالها أربعة كتب بالفرنسية هي: «الشان هوانغ بو» للمعلم شان من القرن التاسع (منشورات سوي)، «بوذية الزن» لألن واطس (منشورات بايو)، «الكي نفهم البوذية» (منشورات لافون)، «صفاء الروح» للدالاي- لاما (منشورات كالمان- ليفي).

(١٥) أغريبين الصبية (١٥- ٥٩ ق.م): والدة نيرون. كانت شديدة الطموح فاقترنت، في زواجها الثالث، بالامبراطور كلود، عمها، وجعلته يتبنى ابنها، ثم سممته لتنصب نيرون على العرش، ولكن هذا الأخير قتلها.

(١٦) العلْموية: SEIENTISME: مذهب يقرر الاكتفاء بالعلم من حيث قدرته على الذهاب إلى المسائل القصوى الدائرة على المعرفة البشرية.

(١٧) التسامحية أو التصالحية LAXISME: مذهب أخلاقي أو لاهوتي أو سياسي يدعو إلى التسامح والتصالح.

(١٨) جون درايدن DRYDEN: كاتب انكليزي (١٦٣١- ١٧٠٠). يعتبر الممثل الرئيس للفكر الاتباعي. له فواجع، وهجائيات سياسية. وأمثال، وقصائد.

كتاب الشهر

شرق وغرب
حوار
في الأزمة المعاصرة

ميخائيل عيد

لايجمع الباحثون المعاصرون على أمر إجماعهم على وجود أزمة في الحضارة المعاصرة، والكتب التي تصدر في شتى أرجاء العالم، والندوات التي تعقد في شتى العواصم تشير إلى ذلك. وفي الكثير من الكتب والندوات يوجه الاتهام إلى «العلم» وطغيانه، فهو قد

* ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، يكتب الشعر والقصة، ويهتم بالترجمة. من مؤلفاته: ملاحم الجبال الهرمة»، «غزالة النهار»

أبعد الروح من العالم، فصار لزاماً أن يموت العالم. . لكنّ أصواتاً أخرى تطرح المسألة على نحو مختلف: العلم حيادي، والفساد في الأيدي التي تستغله لمآرب أصحابها الذين يسعون في مايشبه الجنون وراء أقصى حدود الربح.

كتاب «شرق وغرب، حوار في الأزمة المعاصرة» تأليف رينيه هويغ، وديزاكو إيكيدا، ترجمة عيسى عصفور الذي يحمل الرقم (١٩) من سلسلة «دراسات فلسفية وفكرية» يعالج على امتداد (٥١٠) صفحات من القطع الكبير هذه المسألة التي تشغل العالم من أكثر من جانب لعل أبرزها السعي إلى اعادة الروح إلى العالم عن طريق الرجوع إلى الدين بعد إرجاع الدين نفسه إلى صفائه الأول أو إلى نقاء اندفاعته الأولى. . .

في الكتاب معارف كثيرة، وهو ككل الكتب المفيدة يطرح الكثير من الأسئلة ويستفز المزيد منها. . فهو إذ يتكلم على الروح لايفصلها بجدار كتيم عن المادة، واذا يتكلم على (الانسان) بصيغة عامة فهو لاينسى أن يشير إلى وجود فقراء لا حول لهم ولاطول. . لكنه لاينفي عنهم المسؤولية، بشكل ما، فقد منحنا الحياة لنطورها لالنفسدها أو لنقف مكتوفي الأيدي تجاه مفسديها. . ومع ذلك فلا ذكر للثورة هنا. . ولااشارة إليها. . المؤلفان ينتظران ردة فعل شاملة من كل الناس على حد سواء، أو من الاخيار الانقياء من كل جنس ولون. . وهما يشيران أحياناً، وعلى كثير من الخجل إلى وجود فقر وفقراء، وأن العلم ليس ضاراً كله انما الضار هو استخدامه غير العلمي. وثورتهما هي «ثورة انسانية - اخلاقية».

في السطر الأول من المدخل يعلن رينيه هويغ «لعل البشرية لم تواجه قط مشاكل ضخمة كالتي تفرض نفسها عليها اليوم» ثم يردف «إن الجماعات البشرية، واسعة كانت أم ضيقة، لم تشأ أن تعرف منذ آلاف السنين سوى حاجاتها الخاصة بها وشهواتها وأعرافها ومعتقداتها - وأن تفرضها على الآخرين أو أن تتجاهل وترفض مالدى الآخرين منها»(ص٥) ثم يقدم لمحة

عن «الرئيس ديزاكو ايكيدا» : «هو في آن واحد وارث تقاليد روحية سامية ومسؤول عنها، وفي عهدته إدارة صورة من أوسع صور الفكر البوذي انتشاراً . . وهو مهتم «بقضايا العالم الحديث الكبرى، وقد تباحث في هذه القضايا مع شخصيات مثل كيسنجر، وكوسيغين . . الخ» (راجع ص٦).

والكتاب الحالي «هو على الأقل حصيلة العمل المشترك الذي تابعناه» ويدور حول «مفهوم وجود أزمة حضارة»، «وقد شق على الغرب قبول هذا المفهوم» وكان الغرب يتغنى «طوال أكثر من قرن بأغنية حماسية من التفاؤل الذي يمجد تمجيداً لا ظل فيه للتردد اسطورة التقدم المستمر في الزحف بواسطة تطور العلم»(ص٧) أما الآن فالقلق يعتري «بوجه خاص الأجيال الناشئة، فهي الأكثر تعرضاً إذ أنها تواجه الأزمة»، و«هذه الأزمة تستحوذ على العالم كله» ونرى حتى الشعوب التي حافظت على «توفيقيتها وعلى طرقها في التفكير والاعتقاد والعيش وعلى استقلالها الذاتي الروحاني تسقط بالتناوب في المرجل الضخم الذي يغلي فيه المجتمع الاقتصادي والتقني الحديث»(ص٨).

«وفي مواجهة المشاكل التي تطرحها الأزمة يجب استبعاد جزمية المنهج، فعقلانيته تمت كثيراً إلى الأخطار نفسها التي يهمنا أن نطوقها ونكشفها . وهذه هي الفائدة التي يأتي بها الحوار : فكرتان تتجاذبان فيه، مختلفتان ولكنهما متقاربتان» فهما تعكسان نوعين «من التقاليد المتباعدة» وهما تتجهان «إلى نتيجة متماثلة»(ص١١)

وفي مدخل «ديزاكو ايكيدا» يبدأ الكلام بالقول : «إن الأزمة التي تهز البشرية اليوم ليس مصدرها الخارج» فالمنزل يهدده شاغلوه «البشر المتنافسون في سباق الكسب - الذين يتخاصمون على أثاثه، ويقتلعون سقوفه وأخشاب أرضيته، وينخرون ركائزه فيهددونه بالانهيار»(ص١٣).

ويتكلم على الأديان . . والصراعات الدامية، وعلى البوذية والتسامح «مع جميع صور الحياة ولكن هذا لايعني أن البوذيين، مع ذلك،

كانو دوماً مسالمين» ففي حين «يستنكر حتى قتل الحيوانات نشهد من جهة أخرى في البلدان البوذية في جنوب شرقي آسيا أعنف المذابح»(ص١٤).

«إن الانسان الضعيف في المفهوم البوذي للحياة هو من كانت حياته خاضعة للرغبات والحقد والغضب، والإنسان القوي هو من ينهض بسعادة الآخرين: وهذا هو الانسان المستنير، وعندما يبلغ القمم يصبح بوذا»(ص١٦).

ثم يعرّف «رينيه هويغ بانه «من أعظم الاختصاصيين في الفن في فرنسا»، «ومؤلفاته العديدة هي أيضاً بحث عن الانسان»(ص١٧).

في الجزء الأول «الأزمة المعاصرة يقدم رينيه هويغ عرضاً للأزمة التي جاءت بعد أن كان الجميع يمجدون التقدم الذي أتت به العلوم الطبيعية التي غايتها «أن تحقق للانسان امتلاكاً للطبيعة أسرع وأكثر راحة» وكان الناس لايحلمون «الابطلب المزيد» ثم جاءت أزمة البترول والطاقة.. وكانت «منبهاً قاسياً»(ص٢١) وعصرنا أكثر تديناً من العصور الأخرى لكنه «لم يجد بعد الاله الذي يمكن أن يعبده» (كما كتب تيلاردي شاردان).

ويلفت ديزاكو ايكيدا نظرنا إلى أن الناس «وبخاصة في البلدان المتقدمة يشعرون شعوراً أوضح فأوضح بأن السعي إلى الازدهار المادي لايمكن أن يكون غاية الانسان الوحيدة في الحياة»(ص٢٢) ثم يدعو الجميع إلى مواجهة الأزمة، وعلينا أن «نوجه أنظارنا نحو العالم الداخلي من الحياة الانسانية. ويبدو لي أن الفكر البشري يجب أن تحركه نبضات الكون الذي يخفق من خلال الانسان والطبيعة وكل شيء. وعلى هذا النحو سيتشبع بالحكمة».

ويدعو هويغ محاوره إلى تفحص الأزمات بالتناوب «الازمة المادية التي تؤثر في كمالنا الجسدي، ثم الأزمة النفسية التي تسببها والتي تهدد كمالنا العقلي، وأخيراً الأزمة الاخلاقية التي تنكشف لنا في آخر المطاف والتي تخنق حياتنا الروحية»(ص٢٥) ثم يشرع يتكلم في الفصل الأول

«الأزمة المادية» على الثغرات في آلية التقدم العلمي - التقني. حيث يهمل أحياناً تشابك العالم فيكون «الربح محدوداً» وتكون الأضرار غير محدودة»(ص٢٦) وتبين الناس «وقد وصلوا إلى أواخر القرن العشرين أنهم تعساء»(ص٢٨) فحضارتنا «حضارة استهلاك». . والغابات تنحسر. .(ص٢٩) وتباد أعراق حيوانية «ضرورية للتوازن البيولوجي في الكرة الأرضية» والأجناس الضارة تتكاثر. .(ص٣٠).

- ديزاكو ايكيدا: «ليست التربة هي وحدها مصابة، فالبحر مصاب أيضاً» ومن يستبعد توقع «حدوث مجاعة عالمية أو مذبحة رهيبة؟»(ص٣١) ويخلص إلى القول: «وإنه لأحكم أن نخلق الانسجام مع الطبيعة بدلاً من أن نتصرف باستمرار كغزاة. ولايجب أن تبنى حضارتنا على الاستهلاك بل على إنشاء ذورة بيئية» وعلى الانسان أن «يكبح رغباته كي يعيش في انسجام مع الطبيعة» والحياة المرفهة هي «بسبب ازدياد السكان الذي يقود البشرية والحالة هذه إلى هلاكها»(ص٣٥).

ويتكلم رينيه هويغ على «نفاد الموارد. . حيث سيصبح «الموقف فاجعاً في نحو مائة سنة، ولاارتداد فيه بعد ثلاثين سنة»(ص٣٧) ويتكلم ديزاكو ايكيدا على مشكلة التلوث التي توذي «الجو والمحيطات على حد سواء» والطاقة «النووية تأتي في المقام الأول بين الطاقات الاحتياطية التي نبحث عنها»(ص٣٩) لكنها «تسبب تلوثاً أخطر بكثير من التلوث الذي يسببه البترول»(ص٤٠) فيؤكد رينيه هويغ «والحقيقة أنه يمكن للخوف أن يكون أعظم تأثيراً من العقل» حيث يندفع «جشع الناس المجنون الذي تثيره الحضارة الحالية»(ص٤١) «إن عنف هذه الأزمة هو الذي سيرغم الانسان بشدة على قلب المعطيات التي يرفض تغييرها» ثم يسهب في الكلام على خطر التلوث. . ويكون التطور كالانزلاق على منحدر «ولكن الانزلاق قد يغدو سقوطاً يتعذر معه النهوض»(ص٤٦)

ويتكلم ديزاكو إيكيدا على صعوبة «الوقاية» في مجتمعات مبنية على

«مذهب الحرية الاقتصادية» وخطر الطاقة الذرية «ويجب أن نرى في الطاقة الذرية نقطة استفهام لم يسبق لها مثيل في التاريخ»(ص٤٧). ويدعو رينيه هويغ إلى أن «نكف عن الايمان الأعمى بالحتمية الرياضية» وأن نسلم «بأن في الطبيعة نوعاً من القوة المصححة» لكننا لانستطيع التفكير فيها كما ينبغي قبل أن نكون قد بحثنا الجوانب النفسية من الأزمة»(ص٥٠)

عنوان الفصل الثاني هو «الأزمة النفسية» ويتكلم رينيه هويغ على الضجيج وأثره «على الجهاز العصبي» وعلى أثر التلفزيون، والدعاية، وعلى «اعتداءات الأنوار» وغيرها.. (ص٥٢-٥٣) مما يؤدي إلى «الاعتداءات الأخلاقية» وتشوش «الحالة النفسية»(ص٥٤-٥٥).

في الفصل الثالث «الأزمة الأخلاقية» يرى ديزاكو ايكيدا أن «الضرر الأخلاقي سيقودنا إلى لب المشكلة»(ص٥٨) فيتكلم رينيه هويغ على «قلق في المكان» وعلى «قلق في الزمان» وعلى «قلق داخلي» ثم يقترح وسيلتين للتصحيح هما «التعليم للصغار، والفن أيضاً في جميع الأعمار» ولا «يجوز أن نبدأ بمفاهيم مجردة» ولهذا «يجب انقاذ الصناعة الحرفية، فهي ثقافة اليد» والفن «يتيح لنا التأثير في العالم، لا أن نبقى في اتحاد وثيق به»(ص٧١).

عنوان الفصل الرابع هو «الأزمة كما يسجلها الفن». يرى ايكيدا أن الفنانين قد أدركوا قبلنا القلق «وعبروا عما فيه، من شعور بالغم» ويرى هويغ أن من «المفيد جداً أن نستنطق الفن في هذا الموضوع» فهو «وسيلة لسماع نبضات النفس البشرية»(ص٧٣).

إن القلق، سمة عصرنا هو لازمة حقيقية «بين الفنانين»(ص٧٤)..

كان الانطباعيون يستطيعون «أن يجدوا الحقول» «عند أبواب العاصمة فامتدحوا «الحياة التي تتفتح في النور» وحتى «ملذات الجسد، وملذات المائدة بمناسبة نزهة في الهواء الطلق» وحذر الرومانسيون من «قيام حضارة مادية وجسدية» وبدأ يتراجع «تفاؤل القرن التاسع عشر المطلق»(ص٧٥) ثم «سجلت التكعيبية تخلياً عن الطبيعة» وعبرت حركة دادا «عن الرفض

العنيف الساخر للتقاليد، وللأخلاقية وللعقلاني» ثم برزت السريالية في « ردة فعل على تطور العلوم البسيكولوجية والطبية المؤدية إلى التحليل النفسي» وغزت هذه الاتجاهات بلدانا كاليابان. (ص٧٧) وكف الفن عن «تصوير الواقع وحتى عن التعبير عنه»، «فالفنان العصري يلجأ إلى عالم ذاتي أو فكري تماماً وعنيف في تعسفة»(ص٧٨) فنشهد «تفتيتاً للشكل أو بعثرة للرسم»، «فالصورة تقابل حضارات من السعادة أو الكلاسيكية»(ص٧٩) والفنون المجردة «رفض لواقع أصبح شاقاً لايطاق»(ص٨٠) وقد توضحت «علامات هذا الرفض توضحاً أشد في القرن العشرين» فوطدت السريالية العزم على الاتجاه نحو العقل الباطن» اضف إلى ذلك «التوكيد المثير أكثر فأكثر على المزاج الفردي»

ويسأل ديزاكو ايكيدا: «إذا كان الفن يؤكد على هذا النحو مخاوفنا، ألا يدع مجالاً لتسرب أي أمل، وبالطموحات التي قد ينم عنها ألا يوجهنا نحو مخرج؟»(ص٨٤-٨٥) ويؤكد رينيه هويغ: «يستطيع الفنان الحقيقي، في الواقع، أن يكون «عرافاً» فيسجل «علامات لاتزال غامضة على الفكر الذي لايوضحها إلا فيما بعد» ونحس لدى بعض الفنانين «بما يشبه الرغبة في الفرار من التسوية والاختناق الماديين المعاصرين»(ص٨٦).

يبدأ الجزء الثاني بعنوان «أهمية الأزمة التاريخية» وهنا يتكلم رينيه هويغ على مفكرين يقللون من أهمية الأزمة «ومن نتائجها المقبلة» ذاكرين تقوض الحضارات السابقة معتبرين الأزمة مرحلة انتقالية تدل «على الايقاع الأبدي الذي يقود البشرية إلى أن تتجدد دورياً» ويعدنا بالعمل على تحديد ما «تمثله الأزمة الحالية» من حيث موقعها «في مجمل التاريخ»(ص٩٠).

عنوان الفصل الأول: «التطور البشري: العصور الثلاثة» ويبدأ ديزاكو إيكيدا الكلام فيرد على من يرون أن الأزمة «ظاهرة دورية واستعادة أنفاس قبل انطلاق جديد» فيعرض رأي من يرون في ذلك «أكثر من أزمة حضارة» إنه «إعادة بحث في بقاء البشرية» ويؤكد رينيه هويغ ذلك فيقول:

«من المؤسف أن الأزمة التي نمر بها لم يسبق لها مثيل»، «من حيث ضخامة مايدخل في نطاقها» (ص٩١) ويلحظ أن الحضارات السابقة كانت تنتمي إلى مرحلة واحدة «هي مرحلة طريقة العيش الزراعية» وقد انقطعت استمراريتها «جذرياً في هذه الأيام» (ص٩٢) وقد تورط «الانسان في تجاوز الحالة الطبيعية بالاهانات التي يوجهها إلى الطبيعة باستمرار» (ص٩٨).

في الفصل الثاني «العصر الصناعي وشوائبه» يقول ايكيدا: «أما الصناعة الحديثة فإنها لاتكتفي بعدم الارتباط بالنظام الطبيعي، بل بالعكس تعيش من تدميره. والانسان يرى حياته اليوم مهددة بسبب تصدع النظام الطبيعي الذي يقوم بتدميره» (ص١٠٠)

وصار عقل الانسان خطراً على «الحيوانات الأخرى «وتبين أن الطغيان البشري الذي يمزق الجبال وينزح ماء البحار ويجزئ القارات لايعرف حدوداً» (ص١٠١) «ولولا الانسان لعاشت الحيوانات حياتها حرة» (ص١٠٣) «أليست أنانيته هي أصل الشرور التي تخرب الانسجام الطبيعي؟» ص١٠٤ «والانسان هو في آن واحد حيوان التقتيل والحيوان الذي يملك أعلى شعور بقيمة الحياة» (ص١٠٥).

ويعقب هويغ: «إن الطبيعة تتطلب خبرة لاحدود لها» ويشير ايكيدا إلى أن منهج الغرب التحليلي يبحث «عن السببيات بتقسيم العالم إلى عناصر . ، وبتبسيطه، ويكشف السببيات في كل عنصر منظوراً اليه كمنظومة مغلقة» (ص١٠٦) وتفهم البوذية «السببية مكانياً في النتائج السببية كموجات متحدة المركز، وزمانياً في دورة تتواصل إلى مالانهاية له» (ص١٠٧) ولم يكن منهج الفكر الشرقي «ببرمجه الانسان والطبيعة، يستطيع انتاج العلوم الحديثة التحليلية المبنية، هي نفسها، على تمييز واضح بين الذات والموضوع». والفلسفة الشرقية ضرورية اليوم أكثر منها في أي وقت مضى» (ص١٠٩) ومع ذلك فاني «حريص على القول إن عصرنا لايمكنه أن يكتفي بفلسفة ما: إنه في حاجة كبيرة إلى دين» (ص١١٢).

ويرى رينيه هويغ أن عقلنا المفرط في العقلانية «غير قادر على الشعور بتعقد الواقع تعقداً لانهاية له»(ص١١٣) «زد على ذلك أن بلدان العالم الثالث تبهرها المرحلة التي سميت بالتقدم، فكأنها مفتونة اللب»(ص١١٥) «ولم تعد هناك أية منطقة يمكن أن ننتظر منها نقاوة ونجدة»(ص١١٦).

في الفصل الثالث «مصادر الحضارة الحالية» يتكلم هويغ على «الاندفاعة البرجوازية» التي جعلت «العقل الواقعي» يسود، وجاء «العصر العلمي»، «فلا إيمان إلا بالأشياء الوضعية التي يمكن استنتاج قوانينها» وكانت هناك أفكار «ماركس المشبعة جداً بالفكر البرجوازي خلافاً لما يظن عادة»(ص١٢٥).

ديزاكو ايكيدا: «لقد نظر الناس إلى تقدم العلوم وكأنه في ذاته تقدم مرموق للعقل البشري، أي على أنه خير» ويزعم بعض العلماء أن العلم حيادي «وقد عرفوا أن نتائج أبحاثهم قد تستخدم في غايات مرعبة»(ص١٢٦) «إن الحياة هي أثمن ما في العالم»، «هذا مايجب أن يكون القاعدة التي يقوم عليها «وعي أصيل جيد». والعلماء الذين يعالجون قوى تستطيع أن تسلب ملايين الأفراد حياتهم يجب أن يكونوا أول من يملك فكراً كهذا كأساس لوعيهم»(ص١٢٧).

ويشبه هويغ الانسان بالموجة «فقد تكون في جزء صغير منفصل، حول «أناه» ويكافح للحفاظ على وجود هذه «الأنا» ولكن استقلاله هو كاستقلال الموجة عابر ووهمي»(ص١٣١) والحضارة الجديدة «تؤمن للانسان، ولاريب، سيطرة على العالم الخارجي» ولكنه يدفع ثمن هذه الميزة «خللاً في التوازن بل بتراً داخلياً»(ص١٣٢) وهو يخسر «في آن واحد الوسائل الحدسية للأعماق ووسائل التفوق على الذات». إن «الحضارة التي صنعها عصرنا لنفسه أصبحت سجناً له»(ص١٣٤) لقد نسي الانسان رسالته «وعليه أن يستعيد سيطرته على نفسه وأن يهتدي إلى حاسة تفتحه»(ص١٣٦).

في الفصل الرابع «اليابان وفرنسا في مواجهة الحضارة الجديدة» يتكلم ديزاكو ايكيدا على «مصير الزراعة» ويسأل هويغ عن دورها في «الأزمنة القادمة» ويتكلم هويغ على اختناق الزراعة في عصرنا «فالانسان الحديث لايعيش ولايفكر إلا في الحاضر»(ص١٤٠) وكثيراً ماقام المثقف في مجتمع المدينة بدور مؤذ «فقد تزايد اعتقاده بأن التفكير يقوم فقط على معالجة المجردات، وعلى اللعب بالأفكار «المجانية» (ص١٤٤) ويعود ايكيدا ليؤكد «أن توزيعاً دولياً معيناً للعمل ضروري للاقتصاد العالمي» فيلفت نظره هويغ إلى أنه ينبغي «في السياسة الدولية تجنب الاعتماد مهما كلف الأمر، على بلد آخر يملك مورداً لايُستغنى عنه»(ص١٤٥) ثم يحلل النظام الاقطاعي بعد أن يؤكد: «وكم من أفكار خاطئة حملها الناس عن العصور الوسطى مثلاً!»(ص١٤٧). ويبدي ايكيدا اعجابه بقول ارسطو «إن البعد المثالي لمدينة ماهو المسافة التي يصل إليها الصوت المنبعث من الساحة المركزية»(ص١٤٩) لكن لامجال «للعودة ببساطة إلى الوراء»(ص١٥٠) ويؤكد هويغ «ولايمكننا إقامة حياة اجتماعية على تقاليد عمياء فقط ولا بالعكس على عقلانية ادارية. وكل واحد من هذه الانحرافات لايمكن إلا أن يؤدي إلى موت الجهاز العضوي»(ص١٥١).

ويسأل ايكيدا «اعتقد أنه كان في أسلوب تفكير الفرنسيين احترام للزراعة، فهل هذا صحيح؟».

رينيه هويغ: «إن تأثير الظروف المناخية والجغرافية هو بالتأكيد الذي أدى إلى اعطاء فرنسا هذا الطابع»(ص١٥٢) وفرنسا «ليست بلد مزارعين، بل بلد صيادي أسماك أيضاً»(ص١٥٤) ويشكل البحر «ميدان قتال آخر» يثبت فيه «عجز الحضارة الحالية. ففي البحر نقوم أيضاً باستغلال منظم غير مبالين بالغد»(ص١٥٧).

في الجزء الثالث «المجتمع أمام الأزمة» يسأل ديزاكو ايكيدا:

«فهل المجتمع مزود بما يتدارك به الأخطار التي تنقض عليه والتي بدأ

يشعر بها؟» ويجيب رينيه هويغ: «إن المجتمع يملك في ذاته جميع وسائل خلاصه: ويكفي أن يقويها ويجدد توازنها بدلاً من أن يهمل استعمالها»(ص١٥٩) أي ينبغي «إعادة الانسان إلى قدره الحقيقي»(ص١٦٠).

عنوان الفصل الأول من الجزء الثالث هو «مهمات اجتماعية- العمل المكون» وهنا يرى هويغ أن «الوسيلة الرئيسية ستكون التربية، بأوسع معانيها» فعليها «أن تُعدّ الانسان لممارسة كامل قدرته المستطاعة في هذه السبيل»(ص١٦١) وهنا يجب «تثقيف العقل والانسان»(ص١٦٢) ولقد نسي «الانسانُ الانسانَ فلم يعد يهتم إلا برفاهيته»(ص١٦٣) وينبغي التقليل من أهمية الكمّي والوصول إلى تقدير «أهمية النوعي الذي هو ميزة الحياة الداخلية»(ص١٦٤). ولاينسى أن يشير إلى انقاص الحصة «المخصصة للتعليم الفني، هذا المجال النوعي»(ص١٦٥).

ديزاكو ايكيدا: «ولكي ننمي الميل إلى الجودة، ونمجّد الثروات الداخلية يبدو لي أمراً أساسياً أن ندع للفلسفة والفنون مكاناً أوسع ولانترك الأولوية دوماً للعلوم والتقنيات»(ص١٦٧) وترى البوذية أن «القيمة العظمى تكمن داخل الانسان فلا يجوز استعباده بأية ذريعة»(ص١٦٨) وعليه فإن روح الانسان الكامل «يجب أن توجه هذه التربية»(ص١٦٩).

ويؤكد هويغ أن «تفكك الأسرة ونقصان أهميتها في الحياة الحديثة نقصاناً لاجدال فيه هما، في الواقع، علامتان مقلقتان جداً»(ص١٧٢) ويتفق معه في ذلك ايكيدا.. ويذكر هويغ (الحياة في المدينة) بين الأسباب «التي أدت إلى تفكيك الأسرة»(ص١٧٦) ويرى ايكيدا أن الحياة في المدينة «تفرض العزلة على الفرد»(ص١٧٧) ويدعو هويغ إلى «الحفاظ على استمرارية الزمن فلا نضرب «صحفاً عن الماضي» ونلغي ماينقله الينا. «ص١٧٩) والمحافظة على الأوابد «تعطي الحاضر الشعور الناظم لنسبيته» ويأسف ايكيدا لكونهم يتخلون اليوم في المدن اليابانية «عن أسماء الشوارع وأسماء الأحياء التي تثير ذكريات الماضي والتاريخ»(ص١٨١).

عنوان الفصل الثاني «أشكال المجتمع» وهنا يرى هويغ أن كل المجتمعات في زماننا «مهددة» بالدور الاداري «في التنظيم وبقمع المبادرة الفردية»(١٨٨) وتكون «الحياة الداخلية غنية دوماً بمقدار ماتضطلع به من التغلب على التناقضات»(ص١٨٩) والعقلاني «هو مايزدري الخصوصيات الحساسة والانفعالية»، «ويريد دوماً إنشاء مجتمع مبني على أسس شمولية»(ص١٩١).

ديزاكو ايكيدا: «في التنوع يختار كل امرئ مايوافق ذوقه، وهكذا يظل يقظاً لدوره الشخصي»(ص١٩٣) وهو يرى أن «المؤلفات الأدبية والفنية إنما تبتكر من أجل الانسان لالتمجيد الدول أو الأمم»(ص١٩٤).

ويرى هويغ أن من عيوب سيطرة القانون الجماعي «أنه يخلق الجمود» وتسبب المجتمعات المتسلطة «جفافاً يقوم بدور القوقعة التي لاتتغير»(ص١٩٨) وقد جسدت الماركسية «في القرن التاسع عشر موقفاً خصباً جديداً، اذ كان ينبغي من أجل حسن سير البشرية معالجة عبودية الضعفاء، أي الفقراء في مواجهة الأقوياء، أي الأغنياء» (ص١٩٩) لكن ماركس لم يستطع «التحرر من الأفكار التي كانت توجه عصره وبيئته»(ص٢٠٠) وماكان صحيحاً في حينه «لم يكن يستطيع الافلات من قانون الزمن ولم يلبث أن أمسى بالياً فيما بعد» فكان لزاماً «تعديل الماركسية وتطويرها»(ص٢٠١) «والمأساة التي تثيرها روسيا المعاصرة ليست سوى مرحلة جديدة من الديالكتيكية الأبدية التي كان ماركس أكثر الناس ايماناً بها»(ص٢٠٢).

ديزاكو ايكيدا يرى أن الصين تختلف عن روسيا «والدور الذي يجب أن تنهض به في المجتمع الدولي، وعلى نطاق أوسع، في الحضارة العالمية بالغ الأهمية»(ص٢٠٦) فهنا تناسق وتعايش بين الزراعة والصناعة وهذا «مفتاح التعايش بين الانسان والطبيعة، وهذه مسألة رئيسة من أجل بقاء البشرية»(ص٢٠٩) «غير أن الحكم يمارس ضغطاً على الفعاليات الخلاقة، كالفكر، والعلوم، والفنون»(ص٢١١).

رينيه هويغ: «يبدو من المرجح أن ايقاع الحياة المحتوم والمكتمل دوماً سيقود إلى تجاوز مرحلة المجتمعات المتسلطة وجمودها وإلى العودة إلى نمط المجتمع المتحرر»(ص٢١٢) واصلاح المجتمع «الليبرالي يجب أن يكون في الاشتراكية» أما الاشتراكية في أيامنا فقد «سقطت في حمأة عيوب العصر» وقـــد مـــرت «بخط من التطور مماثل للخطوط التي مـــرت بهـــا الأديان»(ص٢١٤).

عنوان الفصل الثالث هو «نحو مجتمع آخر»: يرى هويغ «أن أملنا الوحيد هو في ظهور قوة ثالثة ضرورية» خطتها «توجيه الانسان في اتجاه آخر مُكمل» أي الشعور «بالروحي والنزوع اليه» وابراز «دور المقدس»(ص٢١٧) ويرى ايكيدا أن العقيدة البوذية قد وضعت «التحذير بشر القرون القادمة» (ص٢٢٠) «وعندما أقول تسامح ينصرف تفكيري إلى احترام حق الحياة واحترام القيم الروحية التي يمكن أن ينتفع منها كل انسان»(ص٢٢١) والثورة «الانسانية عمل جاد ضروري لاجتياز الأزمات الحالية وقضية وثيقة الصلة بالوضع البشري»(ص٢٢٣).

رينيه هويغ «علينا أن نعمل على اقامة سلام عالمي» لكنني «احمل شكاً عميقاً جداً في إمكان استمرار الحفاظ عليه» فالانسان يشاطر الحيوان العدوانية.. (ص٢٢٧) مع أنه «يملك قطباً معوضاً هو قطب «هائلة ستبتلع بقية العالم»(ص٢٢٩) وأرى «أن الفن يقوم بدور مهم جداً» وكان الدين «القوة المحركة الكبرى لوحدة الشعور بين البشر شريطة ألاّ ينغلق طبعاً في فئة طقسية لكنيسة ما»(ص٢٣١).

ويرى ايكيدا أن «أشرس قاتل يجعل الأولية للحب عندما يتعلق الأمر به أو باقربائه»، «وإنهم لخطرون أيضاً اولئك الذين لايشعرون بأي وخز للضمير حين يعتدون على جميع أشكال الحياة»(ص٢٣٣) وعيب الحضارة المعاصرة هو «انقاص حقل الذاتية وزيادة حقل الموضوعية، وازدراء النوعية والسعي إلى الكمية»(ص٢٣٥).

عنوان الجزء الرابع هو «الاهتـداء إلى الانسـان» ويكون بأن نسـترد «وضعنا الخاص وموقعنا المتوازن، وأن نكف عن تشويه ذواتنا» على مايراه هويغ . . (ص٢٣٦) و«مفتاح الانسجام» هو الأنجع فالانسجام «هو حجر العقـد في التـوازن لايكمل بدونه شيء عبر الزمن»(ص٢٣٨) وقـد أدرك الفكر الغربي أن الانسان «هو العالم الصغير والكون هو العالم الكبير، ولكنهما يتـراءيان أحدهما في الآخر على الرغم من هذا الفارق الهائل في الكبر»(ص٢٤٧)

ديزاكـو ايكيـدا : «كان الناس ينظرون إلى الشمس والقمر والنجوم وكأنها تعكس الاضرابات الداخلية في الانسان وفي المجتمع والدولة، فكان التنجيم، والحالة هذه أكثر توجها إلى الظواهر الاجتماعية أو القومية منه إلى مـصـيـر فـردي» ويسـتـحيل أن «نقـول أين يبـدأ البـحـر وأين تنتـهي الموجة»(ص٢٤٨) ولكل «مستوى توازنه الخاص وقوانينه» وكل شيء هو «علاقة متبادلة ومساعدة طبيعية»(ص٢٥١).

ويعقب هويغ : «إن التوازن كاف للمادة السكونية»(ص٢٥٤) «ولكن عندما يظهر الشعور، وبمقدار مايسمو، يصبح هذا الوفاق هو الحب، هذه الحاجة إلى تكوين وحدة تعلو على حدودنا بتمسكها بما ليس «نحن» و«يحل الحب معنى التكاملية الانسجامية»(ص٢٥٥) ويبدو «أن طب الشرق يرتكز أساساً، كـالطب الغربي القـديم، على الانسـجـام الحـيـوي»(التـعـقـيب لايكيدا)(ص٢٥٧) ويستعين «الطب البوذي بممارسة الايمان»(ص٢٥٩) و«الأهواء تستتبع الاستنارة»(ص٢٦١).

ويرى رينيه هويغ أن الانسجام يؤسس «تنظيم حياتنا النفسانية التي هي أرفع تعبير عن الحياة»(ص٢٦٢).

ويرى ايكيدا أن المسألة الأعقد هي «المسألة التي تطرحها السعادة» واذا لم نعرف السرور «إلا باشباع حواسنا فإن معنى ذلك أن نعيش من أجل سعادة سطحية سريعة الزوال دوماً» واختبار «السعادة التي تجلبها المسرات

الروحيـة الأعـمق يتـيح للانسـان بناء حيـاته بناء أمتن»(ص٢٦٧) إن الاحساس، والحساسية، والحياة الداخلية «هي ذات أهمية فريدة كي تكون السعادة المنشودة أعمق وابقى» وفي البوذية ثلاثة عوالم: «عالم الرغبات، والعالم المادي أو الطبيعي، والعالم الروحي»(ص٢٦٩) والانسان المعاصر يبحث عن السعادة في الخارج «وهكذا فإنه يتقهقر شيئاً فشيئاً».

رينيـه هويغ: «ولايمكن أن يجـد الانسـان السـعادة الأصليـة الا في الممارسـة الكاملة للمـواهب الممنوحـة له، من جـهـة، وفي الوعي المتزايد للاتجاه الذي تُدفع فيـه البشرية من جهة أخرى»(ص٢٧١) وحين «يقتصر العقل على تقوية آلياته الخاصة وعلى ألاّ يكون إلا وظيفياً فإنه يصبح شديد الاسـتقـلال الذاتي، ويكف، عندئذ، عن أن يكون أعلى وأعلى ذروة في الارتقاء من المادي إلى الروحي»(ص٢٧٥).

عنوان الفصل الثاني هو «إصلاح الحياة الداخلية» فتقدم «الانسان الحقيـقي هو التـقدم الداخلي» والباحـثان متـفقـان على جـوهر هذه الفكرة. . (ص٢٧٧) ويرى هويغ أن الانسان الغربي قد تعود النظر أمامه «بحيث يحتاج إلى أن يرى نفسه في مواجهة نفسه كما في المرآة، مرآة فكره، كي يعي ذاته»، «وهذا الخطأ يجـر على حـضـارته افتـقـاراً متـزايداً للحيـاة الداخلية»(ص٢٨٠).

ويرى ديزاكو ايكيدا أن إسهام «الحضارة الروحية الشرقية «في ايضاح عالم الفرد الداخلي واغنائه أعظم بكثير ولاشك، من بعض الجهات، من اسهام حضارة الغرب»(ص٢٨٢).

رينيـه هويغ: «نحن مـتـفـقـان، تماماً، على أنه يجب عـلى الشـرق والغرب، في مواجهة الأزمة، أن يدركا أنه يجب أن تضاف على الأقل إلى معرفة العـالم الخارجي المتسلطة اليوم معرفة الذات التي تسـميهـا المعرفة السادسـة»(ص٢٨٥) والحرية «الضرورية للانسان هي الحرية التي تأتي من السـيطرة على الذات» وينالهـا بمكافـحـة الحـتـمـيـات «التي تطغى

عليه»(ص٢٨٦) والحياة الروحية هي «المنطقة التي تبدأ فيها حرية الانسان التي تتخطى الحتميات التي ترمي إلى اخضاعه» وهذه المنطقة تتغلب على الضغوط «وتحولها، وتغذي منها نورها»(ص٢٨٧) «واذ يتوسط العقل بين غرائزنا التي تسيطر على شهواتنا والعالم الخارجي الذي يقترح اشباعها فإنه يقدم لنا الوسائل الناجعة للتوفيق بين هذه الشهوات والعالم الخارجي» والروح «توجه طاقاتنا نحو انجازات أخرى لاتظهر الا على نورها»(ص٢٨٨).

ايكيدا: «فالكائن الحي لايستطيع اذن الافلات من ضغوط روابط السببية هذه ولكن هذا لايعني أنه أعزل أمامها».

رينيه هويغ: «هانحن ننقاد، في الواقع، إلى التصدي لقضية الحرية المتضامنة مع قضية الارادة»(ص٢٩٠).

ديزاكو ايكيدا «إن الكائن البشري يملك الحرية في أن يصبح كائناً رائعاً لامثيل له أو في أن يغدو أرهب واحقر كائن»(ص٢٩١).

رينيه هويغ: «إن علة وجود الانسان هي في مايمكن أن نسميه «الاندفاع الروحي» الذي لاينفصل عن الاندفاع الأخلاقي»(ص٢٩٢) ديزاكو ايكيدا «يقال في الفلسفة البوذية إن جهنم هي أن يكون الانسان مكبلاً ولاتكون له حرية» والحرية الحقيقية «تنشأ تماماً عن الحكمة وبها تكتسب»(ص٢٩٤).

هويغ: «الشهوة تحددنا إذ تجعل منا «عبيد حواسنا ورغباتنا»، ولكن الطموح ينزع إلى جعلنا أحراراً إذ أنه مبادره» الشهوة ترغب في الأكثر» «والطموح يريد الأحسن» ومع الطموح تكون «عملية ابداع وابتكار، واضافة متصورة إلى ماهو كائن»(ص٢٩٦-٢٩٧).

ايكيدا: «واعتقد أنا أيضاً أن الحرية شرط عظيم الشأن من شروط كرامة الانسان. ومع ذلك فإن الحرية لاتؤدي آلياً إلى الكرامة، وتحقيق هذه الكرامة مرتبط دوماً بارادة الانسان وبمثله الأعلى وبقدرته على السيطرة على

ذاته، فقيمة الحرية تكمن اذن في ضمان استقلال الانسان ذاته وضمان سعيه»(ص٣٠١) والرغبات «تمثل الطاقة الغريزية الحيوانية، وإن المطامح تمثل الطاقة البناءة، الانسانية»(ص٣٠٤) والتصرف «بحرية كاملة لايقود الكرامة الانسانية إلى كمالها»(ص٣٠٥) «وهل الانسان المتعطش إلى الحقد أو إلى الثأر حرحقاً» إن قضية الحرية «لاأمل في حلها إلا بتعميق حياة الانسان الداخلية»(ص٣٠٦).

رينيه هويغ: «وهكذا يكاد الانسان يبدو لنا كسفينة تشق طريقها في المحيط»، «فالرياح والتيارات والعواصف مستعدة للتحكم بسيره ولايقوى عليها بأي وجه» ولكنه يستطيع أن يستخدم قواها وهذا مرهون بالتوجهات «التي سيفرضها على دفة القيادة»(ص٣٠٧).

ديزاكو ايكيدا: «كثيراً مايقارنون العقل بالغريزة. غير أني أعتقد أن العقل هو الذي كثيراً مايخرب في الانسان الانسجام الذي يحافظ عليه في البدء في الحيوانات مستواها من الذكاء» ولامجال «لمعارضة العقل بالحيوانية»(ص٣٠٩) والعلم يستطيع أن يعمل «من أجل السلام كما يعمل من أجل الحرب» وكذلك العقل.. وعلى العقل أن يكون معتدلاً»(ص٣١١).

رينيه هويغ: «من المؤسف أن المجتمع الحديث متعصب للعقل بوصفه اللازم الكافي، ولكن هذا المجتمع كثيراً جداً مايخلط بينه وبين المنطق، ولم يعد يعرف كيف يغذيه ويوازيه بالحدس العميق»(ص٣١٢).

ديزاكو ايكيدا: «واليوم قامت حضارة مادية مدهشة بسبب الرغبات التي يطلقون لها العنان وبسبب العلوم الناشئة عن تطور المنطق تطوراً رفيعاً جداً. يضاف إلى ذلك أن المحرمات والقواعد الأخلاقية التقليدية أصابها ضعف كبير»(ص٣١٦) والمهم وجود «تغيير في كيان الانسان وطريقة عيشه»(ص٣١٧).

رينيه هويغ: «كل الأمور مرهونة بحرية الانسان» ويحد منها «نقصان

وسائلنا العقلية، ونقصان وضوحنا، والسيطرة على أهوائنا طبعاً»(ص٣١٨).

عنوان الجزء الخامس هو «الابداع الفني» ويرى هويغ أن الفن هو المثال النموذجي عن «القدرة الممنوحة للانسان، وبالفن نمارس «القدرات التي تميزنا عن بقية العالم المعروف» والفن «هو قبل كل شيء إبداع، ولاقيمة له إلا بمقدار ماهو إبداع» وهو حرية «وتأكيد وبرهان على حريتنا»(ص٣٢٥-٣٢٦).

في الفصل الأول يتكلم رينيه هويغ على «قيمة الفن الروحية» والفن من «أعظم الفعاليات الروحية التي تمكننا، بوصفها هذا، من المضي إلى «ماوراء الأشياء»(ص٣٢٨).

وهكذا فاننا نزود بعض الأشياء المادية التي نصنعها نحن بالقدرة على اظهار الحياة الداخلية التي لاتملكها هذه الأشياء، ولكن الفنان أشبعها بها.. تلك هي معجزة الفن» والأثر الفني لايمكن «أن يعيش إن لم تكن في مصدره اندفاعة حياة داخلية» والموهبة: «هي القدرة على استعمال التقنية استعمالاً ناجعاً، وعلى منحها الوسيلة المضمونة كي تنقش نقشاً دائماً في المادة الرسالة التي تريدها العبقرية»(ص٣٣٢-٣٣٣) «وتبقى غاية الفن الأساسية الانتقال من الزمان إلى المكان، بل هي أيضاً وقاية المكان الذي نسقته من اعتداءات الزمان» والفن ينبثق من «هذا العالم الداخلي الذي هو وحده يستطيع الاحساس بالنوعية وخلقها»(ص٣٣٤).

ديزاكو ايكيدا: «ان الآثار الفنية أصبحت منتجات للاستهلاك فالانتاج الضخم والدعاية المفرطة يكادان «يمحوان» شخصية كل مؤلف والواقع الذاتي الذي يعبر عنه»(ص٣٤٠).

رينيه هويغ: «لقد كان الفن في كل زمان وظيفة طبيعية للانسان الذي يشغل مكانه الضروري في المجتمع. ومع ذلك كان يصعب التمييز بين الفنان وبين الصانع والعامل اللذين لم يكن يمثل منهما سوى زمرة عليا»(ص٣٤٦)

وبقي تفوق الفنان على حاله في المجتمع الارستقراطي. وكلما كانت «مكانة النزعة المادية تتعاظم بالتصاعد البرجوازي كان النوعي يخلي الطريق للكمي، وعلى الأصح لما هو قابل للتقدير بالمال»(ص٣٤٨) وفي القرن العشرين أصبح النتاج الفني «موضوع مضاربة محمومة» وازداد «اعتبار الفن كثيراً»(ص٣٤٩).

ديزاكو ايكيدا «يتجاهل الناس غالباً جداً إلى أي مدى يكون الفن فاعلية خلاقة انسانية ذات روحانية رفيعة» «وأود أن أعرف رأيك في قضية الفن والسلطة».

رينيه هويغ: «في هذا الميدان أيضاً يجب الدفاع، مهما كلف الأمر، عن حركة الحياة الطبيعية العفوية ضد التسلط العقلاني، الاستبدادي، العقائدي. فالدولة تضغط، وسلاحها قوتها التجريدية، بكل ثقلها الاستبدادي وتغدو اداة لقهر الفرد كلما تضخمت كتلة المجتمع»(ص٣٥٢).

ديزاكو إيكيدا «حرية التعبير في باب السياسة لاقيود عليها في اليابان لانها مضمونة بالدستور. وبالمقابل يطبق تقنين صارم على كل تعبير يتعلق بالحياة الجنسية»(ص٣٥٣) «واعتقد أن الفن ينبثق من أعمق أعماق الانسان مثلما تنبثق صرخة وجوده الحقيقي التي هي تأكيد أصيل لذاته»(ص٣٥٥).

رينيه هويغ: «فالفن لايمكن أن يعيش إلا اذا بقي حراً»(ص٣٥٧).

ديزاكو ايكيدا: «فعندما لاتبقى لدى الفنانين قيم خاصة ينقلونها إلى الناس ينحدرون هم أنفسهم إلى ألاّ يكونوا سوى عملاء لدعاية السلطة»، «أجهل التقنية لكني سريع التأثر بالآثار الفنية التي يتدفق منها غنى القلب البشري»(ص٣٥٨).

ويرى هويغ أن من المسلم به أن «يكون الأثر الفني حاملاً رسالة داخلية»، «ولكن بما في الصورة من قوة إيحائية انفعالية، لابوسائل تصورية موضحة» ومايعبر عنه الفنان «لايصممُ ويستغل إلا من أجل نجاح جمالي»، «هذا مامن أجله يكون الفن عظيم الشأن جداً، وهذا مامن أجله يشكل الفن أحد العناصر المحركة للحياة الروحية»(ص٣٥٩).

عنوان الفصل الثاني هو «الفن في الشرق وفي الغرب» ويرى هويغ أن «موقفين عقليين مختلفين، ومتعارضين أحياناً، يتجليان عبر ثقافة الغرب والشـــرق» وتنوع «فنون الشـــرق ليس أقل من تنوع فنون الغرب»(ص٣٦١)«الفن الغربي أكثر تعلقاً بالعالم الخارجي، المادي» والفن الشرقي «يسعى إلى مخالطة عالم آخر لايمكن أن يستشف إلا من خلال التركيز على الذات»(ص٣٦٢).

ويتكلم ايكيدا على «التمثيل الخطي للكلمات (الكتابة) وعلى الثقافات «المتصلة بالكتابات الخطية»(ص٣٦٣) فالحروف هناك «مصدرها الرسم»(ص٣٦٤) «ولايزال ينظر إلى فن الخط كأحد عناصر التربية السليمة فهو لايزال يمارس على نطاق واسع جداً»(ص٣٦٥) وثمة ايمان «بما في الكتابة من قدرة خارقة»(ص٣٦٦) والصينيون واليابانيون «يشعرون شعوراً مبهماً بأن الاشارات المكتوبة تعيد الحياة إلى الأشياء التي تمثلها. ويبدو لي أننا نعثر في ذلك على منشأ هذا التقديس للمكتوب» ويرى هويغ! «إن للغرب كتابة أظهرت طابعاً يكاد يكون آلياً، وذلك قبل زمن طويل من بدء الحضارة الصناعية التي هي ميزته»(ص٣٦٨)، «ويظل الشرقي أقرب إلى مركزه الداخلي، إلى موقف تأملي يطمح إلى صمت التأمل أكثر مما يسعى إلى التعبير والتواصل»(ص٣٦٩) والاشارة في الكتابة الصينية أو اليابانية هي «صورة معبرة تحمل معنى رمزياً يمر بالحساسية بقدر مايمر بالعقل» وتبقى الكتابة «في الغرب حيادية»(ص٣٧٢) والكتابة الشرقية «محملة بمعنى انفعالي، ويمكن القول إنها تتحدث إلى النفس كمسحة الريشة في لوحة الرسم»(ص٣٧٤).

ويعلق ايكيدا: «يبدو لي أن مثل هذا التقسيم لايمكن مع ذلك أن يكون جازماً تماماً» فيعلن هويغ «أما الفنانون الكبار جداً، فلأنهم تجاوزوا حدود الناس المحيطين بهم، طرحوا على أنفسهم المسائل نفسها التي طرحها الشرق»(ص٣٧٦) وكانت «عقلانية الفن الكلاسيكي الغربي قد حرمت

الفنانين نوعاً ما من التعبير عن هذه القوى الغامضة الموجودة فينا والتي لانستطيع تفسيرها ولاعقلنتها ولكننا في حاجة إلى أن نبوح بها»«هذا البرق العصبي» كان «بمثابة بصمة الخصوصية الرقيقة التي كانوا يشعرون بها في أعماقهم»(ص٣٧٩) وأعمق نداء باطني لدى رامبرانت هو الحياة الداخلية»(ص٣٨٠) « ومن المؤكد أن أعمق مكتشفات رامبرانت أو ديلاكروا قد ظلت غريبة على معاصيرهما المعاندين»(ص٣٨٢).

والتقارب الذي «حدث في أواخر القرن التاسع عشر بين فن اليابان وفن الغرب ظاهرة بالغة الأهمية»(ص٣٨٩) (يلي ذلك عرض تاريخي وفني جميل في بضع صفحات) فيعقب ديزاكو ايكيدا: «إن منهج الفن الياباني الحديث يتجه هو أيضاً نحو البحث ونحو التعبير عن انسانية شاملة، وعندئذ يغدو من المستحيل ابراز ماهو خاص بالشرق وما هو خاص بالغرب»(ص٣٩٧) وثمة «مدارس متمسكة بفن الرسم التقليدي لاتزال تستعصي قصداً على المؤثرات الغربية» «وبين هذين الحدين سعى بعض الفنانين، كي يشقوا طريقاً نحو بعد جديد»(ص٣٩٨) وعلى الفنان أن «يرى الحياة في جوهر كل شيء أو في المجموع الطبيعي الذي يرسمه، ولكن لابد له أيضاً من عبقرية فطرية ومن قدرة على العمل تفوق المألوف. وينبغي لفنه أن يتخطى التقنية ويصبح ممارسة لروحانية عميقة»، «إن عبقرية المؤلف وحياته تظهران في التصوير الأمين للأشياء»(ص٣٩٩).

عنوان الجزء السادس هو «الاندفاعة الدينية» وعنوان الفصل الأول منه هو «التسامي».

يقول رينيه هويغ: «إن الفن جهد ضخم من أجل تجاوز بيئتنا المتطورة وشحنها بمعنى وبقيمة ليسالها في ذاتها ومن أجل إعطاء مظهر محسوس لما هو محروم منها تعريفاً» وبوسع الفنان أن يصبح وسيطاً بين المبتذل وما كان آخرون يسمونه «المقدس». «وبذلك يكشف عن تماثل مع الساحر، والمتعامل مع القوى الخفية، ومع الكاهن»(ص٤٠٣) «على هذا النحو يقودنا الفن إلى

البحث في الدين، هذه الفعالية الأخرى الأساسية في النفس»«إن الفن والدين يسيران على الطريق نفسها التي تقود الانسان إلى ماوراء ذاته، إلى واقع يجهله ولكنه يستشعره ولاينكشف إلا اذا عاشه الانسان شخصياً» ويرى ايكيدا أنه كان للدين «تأثير في الفن لايقدر» وثمة آثار ليس لها سند ديني. . (ص٤٠٤) «واتصور أن الحال كذلك في الغرب»«وماقولنا الآن في المكانة التي يحتلها الفن في العالم الحديث؟ إن هذا لايعبر عنه في معظم الحالات إلا بلغة المال»(ص٤٠٥) «غير أن الفن والدين لايختلطان. إنهما يمارسان في الحقيقة تأثيراً مختلفاً على روح الانسان، فأين يقع هذا التأثير؟»

رينيه هويغ: «إن الفن والدين مبنيان على تمجيد القيمة الانسانية فهي النقطة المشتركة بينهما»(ص٤٠٦) والفن متضامن مع الدين حتى «لو وقع في مستوى أقل زخرفاً، ويبقى مرتبطاً أيضاً بوقائع مادية، المادة، والشكل، والخط، واللون، ولكنه يقتضي منها أن تختار القيمة الأرفع التي تسمى الجمال»(ص٤٠٧) ويحاول الفنان «جمع خبرة العالم الخارجي وخبرة العالم الداخلي» وأن ينهض «بهما في تقدم مستمر»(ص٤٠٨) ويبدو الفن موصولاً «بهذا التيار الصاعد الكبير، تيار التفوق الأبدي على الذات، الذي يميز وظيفة الانسان الروحانية. ولكن أين يتضح هذا التيار من توضحه في الدين، بمقدار مالا ينغمس هذا الدين في شعائر العبادة وفي عقائدية اللاهوت التي يقتصر عليها من تتجاوزهم الروحانية الخالصة؟».

ديزاكو ايكيدا: «إن الشعائر والعقائد ضرورية في نظر العقول التبسيطية»(ص٤٠٩).

رينيه هويغ «يلتقي الدين والفن، ولكن عندما يكونان صحيحين فقط، أي عندما لاينغلقان في آلية الممارسة بل يلتمسان الاندفاعة الأعمق والأكثر أصالة» وقد كتب إيكهارت: «لاتوجد بين الفن والدين علاقة بل تماثل»(ص٤١٠) والانسان «يحمل في طبيعته المعقدة شتى مستويات الواقع»(ص٤١٤) وربما يكون لغز الانسان الكبير هو: «نحو أي شيء ينزع

هذا الجهد الكبير؟» (ص٤١٥) ثم يصل إلى القول: «فالواضح أن الخيار لم يعد نفعياً فحسب، بل أصبح نوعياً» فحتى الحيوان الراقي «له الآن خيارات نوعية من نوع سمعي وبصري. فالقطط تبدي تفضيلها لبعض أنواع الموسيقا»(ص٤١٧) والحساسية الأرفع هي التي «تجذبنا إلى مقتضيات الجودة»(ص٤١٨) والصلاة لدى بعض النفوس «شيء لايمكن أن ينحصر في كلمات» إنها ارتفاع «نحو ماهو وراء وسائلنا في الفهم والتصور»(ص٤١٩).

ايكيدا: «لاريب في أنه لابد دوماً من التقدم» والانسان «يظهر صورة كماله بشعوره بأنه غير كامل، وبجهوده المستمرة إلى الكمال».

رينيه هويغ: «وهذا الجهد لايستطيع أن يكون حياً إلا اذا كان حراً»(ص٤٢٠) ثم يلفت هويغ نظرنا إلى أن «وسائل عمل الفن والدين ليست واحدة. فالفن يثير في الانسان حس النوعية بوسائل في مستوى الحياة، في حين أن الدين يبحث في ماوراء الحياة» إن مرتسمه «نحو النهاية السامية أكثر توجهاً مباشراً إلى غايته»(ص٤٢٢) «وكل فرد من بيننا يكون لنفسه سلماً من القيم ينوي أن ينذر له حياته»(ص٤٢٤).

ايكيدا «فكل مايحفظ الحياة وينميها» هو«قيمة في حد ذاته والقيمة هنا متميزة عن الجودة»(ص٤٢٦) والحياة «غاية كل شيء» ولاينبغي التضحية «بالخير من أجل الجمال ولابالجمال من أجل الخير» ولاينبغي للجمال «أن يكون سبباً للاضرار بأي كان»(ص٤٢٧) «إن التوجه إلى الناس بروح التسامح والمحبة، والخروج من شطط الأنانية، تلك هي الثورة الأكثر الحاحاً في الثورات البشرية!»(ص٤٢٨).

رينيه هويغ «يبدو الخير والجمال وكأنهما الاتجاهان الرئيسيان اللذان يتيحان لكل حياة قيمتها الاجمالية، اذا جاز القول، أساسية»(ص٤٢٩). وعلى الناس السعي إلى اجتياز «الجو» «الفردي الذي يدور حول مركز هو الأنا»(ص٤٣٢).

ويعرض ديزاكو ايكيدا «نظرية المعارف التسع» ونظرية «العوالم العشرة» بشيء من الاسهاب ونظرية «العوالم العشرة» «من أهم محتويات فلسفة الحياة في البوذية» فيشكره رينيه هويغ على ذلك . . (ص٤٣٧) و يثني على تعاليمها التي هي «من أصلح الوسائل للسير بالانسان إلى كمال ذاته، بأن يسمو باستمرار من حالة شعورية دنيا إلى حالة شعورية أعلى»(ص٤٣٨).

عنوان الفصل الثاني هو «الدين في التاريخ». وهنا يتكلم ايكيدا على مراحل الدين: «الأديان الابتدائية» التي تضفي على العالم الطبيعي «طابعاً إلهياً أو سرياً» و«الأديان القديمة» ثم «الأديان الراقية» وهي تعلم «توجيه الاجلال إلى مطلق سام»(ص٤٣٩) ثم يحكي حكاية تطور الفكر الديني وغيره إذ اضعفت العلوم الطبيعية كثيراً «القوة الحية في الأديان البدائية، وأدت العلوم الاجتماعية، هي أيضاً إلى تدهور الديانات القديمة الأكثر ارتباطاً بمجموعات الأفراد وبعلاقاتهم المتبادلة»(ص٤٤٢).

رينيه هويغ «الواقع أن الدين يطرح دوماً قضية علاقات الفرد بالمجتمع الذي ينتمي إليه»(ص٤٤٤).

أيكيدا: «ولابد للاديان المتسلطة من أن تسحق الفرد سحقاً شديداً. وهذا مايجعلني أعتقد أن الأديان الكبرى كالبوذية أو المسيحية إنما نشأت في الطبقات المضطهدة في الامبراطوريات الكبرى. إن ربط الفرد مباشرة بالكائن الأعلى، وتأسيس كرامته بهذا الربط هو ولاشك ماتوخته البوذية والمسيحية، وربما الاسلام»(ص٤٤٥).

رينيه هويغ: «وأياً كانت المعتقدات السائدة في هذا الجزء أو ذاك من العالم فإنها، بوجه الاجمال، تقر في قمتها مستوى يبلغه الصوفيون فقط: وعند هذا المستوى تكاد تزول الفوارق القائمة بين الأديان وتخلي المكان للاحساس الفائق الوصف»(ص٤٥١).

ايكيدا: «الانسان اليوم لم يبق له أي اعتقاد ديني، بل يذهله أن تعلق

أهمية كبيرة على اختلافات الأديان العقائدية والشعائرية»(ص٤٥٢) أن الديانات القديمة قد «انحرفت عن دورها الأول في الايصال إلى النزعة الانسانية»، «والريبة التي يبديها جزء كبير من معاصرينا تجاه الأديان ترجع إلى هذه الانحرافات التي لم يستطع أي من هذه الأديان تحاشيها»(ص٤٥٤).

في كلامه على «الغرب والمسيحية» يقول رينيه هويغ: «والمسيحية تمثل مرحلة أكثر تطوراً بكثير من المرحلة التي يذكرها العهد القديم الذي هو يهودي صرف، فهي بالعكس تنقل الانسان إلى المحبة، ولم يعد الانسان يشعر بأنه أمام قوى متوعدة غضوبة، كقوى البانتيون الوثني أو إله اسرائيل»(ص٤٥٧) «ولم يلبث عقل روما أن قطف ثمار الثقافة اليونانية». «وكانت روما أول من اعترف بالأولوية للمهندس. أما بالنسبة لليونانيين فقد كان العلم اداة للمعرفة، ولكنه ليس ذا غرض»(ص٤٥٩) وتدخل الدين المسيحي «كصمام أمان وكرد فعل تعويضي لكن الكنيسة رأت أن «تحقق سلطتها بالتحالف مع السلطة الحاكمة» لكننا «كثيراً ماشهدنا فيما بعد رجوعاً إلى الدعوة الانجيلية»(ص٤٦٠). «والانسان يندفع اندفاعاً لايقاوم إلى استرداد كامل ممكناته بعملية توازن»(ص٤٦٣) وخصومات الطوائف «هي مشاكل تتعلق بالكنائس لابالايمان»(ص٤٦٤). ودستويفسكي يتخيل أن المسيح عاد إلى الأرض «وأنه وجد نفسه عرضة لضغائن كنيسته وأنها حكمت عليه»(ص٤٦٦). أما عن «المسيحية والشرق» فالواقع «أن الغرب ألقى بكل ثقله في جانب الحياة الوضعية والمادية والتقنية، في حين أن الشرق سعى، بالعكس، إلى جعل الأولوية للاهتمامات الروحية»(ص٤٦٨).

ويلمح ايكيدا إلى تأثير البوذية في المسيحية: «من خميرة المسيحية أراك تستنتج تأثير الروحانية الشرقية بوجه عام، بدون أن تقصرها مع ذلك على البوذية، على أن في الشرق أيضاً، تيارات فكرية شديدة المادية أو عميقة العقلانية. إن معرفة ما، اكتُسبت منذ زمن طويل - هندية كانت أم صينية - هي المصدر البعيد للعلوم الغربية»(ص٤٧٠).

عنوان الفصل الثالث هو «الانسان في مواجهة المجهول». إذ أخلت «الأساطير المكان لتنظيم عقلاني لقضايا النفس الغامضة، بواسطة مفاهيم مجردة»(ص٤٧٤) وهذا «العمل التضييقي كان تدريجياً جداً» غير أن «زحف العقلاني كان زحفاً لايقهر، فأدى إلى كسوف الدين» (ص٤٧٥) ويعقب ايكيدا على ملحوظات هويغ هذه: «يمكن القول إن مكانة الإيمان في عصرنا قد انتقصت ظلماً»، «بل إن هذه المبالغة في تقدير قيمة العقل هي بالضبط القانون الأعمى الذي يحسم الحضارة المعاصرة»(ص٤٧٧).

هويغ: «إن الإيمان الأعمى بالعقل مفارقة تعكس القضية» وضعف الإيمان «هو في أنه لايملك أي أسلوب للرقابة الموضوعية. فقد يجر هذا الضعف، بصورة خادعة، إلى السذاجة»»(ص٤٨١) ولن «يكون هناك من علاج بدون إعادة تثقيف للكائن البشري» (ص٤٨٢). ولايمكن للدين «أن يكون فعالاً حقاً، خارج اندفاعه الأولي»(ص٤٨٣) والأديان تكاد «كلها تطرح حياة مقبلة» وغاية «هذا المنظور أن يخلق في الانسان حس المسؤولية» وفي الحضارة الحالية «يزول مفهوم غائية الانسان ومفهوم المسؤولية عن حياته»(ص٤٨٦). «واذا ظلت الأديان تضعف تساءلنا كيف يمكن للبشرية أن تسد هذه الفجوة الهائلة» إن التربية قد تكون «موازناً لشغرات العالم المعاصرة»(ص٤٨٧) لكنها «تعرض نفسها كمزايدة على الأفكار».

ديزاكو ايكيدا: «إن الثقافة والفن، الخ، يتيحان ترك أثر باقٍ على الحياة الحاضرة»(ص٤٨٩). والبوذية تجيب عن هذه القضايا «بعقيدة خلود الحياة»(ص٤٩٠) وترى أن كل حياة بشرية «تدوم من الماضي إلى الأبد المقبل، وهذا يعني أنها تعظنا بأن الحياة والموت يتكرران أبدياً» وهي بذلك تتيح لكل انسان «أن يرى بوضوح، مسؤوليته نحو قدره».

رينيه هويغ «إن قضية الخلود هذه، في نظرها، ومثلها مشكلة اللانهاية، تتخطى طاقة العقل البشري على البحث والتصور. فنحن لانستطيع أن نتصور في الزمان، كما في المكان، إلا المنجز

والمحدود»(ص٤٩١) والغرب «يحتفظ في حقيقة ذاته بحب الاستقرار وبحب الوصول إلى المطلق، وبالتالي إلى الثابت»(ص٤٩٢).

«ومادام الفكر هنا يصطدم بحدوده فإلى أي شيء تستند؟» الروح وحدها «تسمح بالتقدم إلى الإمام، وبتصور ماوراء الأمور، وفي النهاية باستشفاف ماوراء المعقول. وهي المسلحة بخبرة النوعية ومبنية عليها» وعلى الشعور بالمسؤولية «أن يكفي نفسه بنفسه بدون أن يقويه احتمال الثواب أو العقاب الذي تشيعه الأديان»(ص٤٩٤). «وهذا مايجعلني لاأشعر بأية حاجة إلى الانتماء إلى حل ديني»(ص٤٩٦).

ويرى هويغ أن تنوع المفاهيم واختلافها يرجع إلى كون الانسان مزوداً «باجهزة» للفهم «فهو لايستطيع أن «يفهم» الا على قدر هذه الأجهزة»، «إن بعض الاحساسات العميقة جداً التي لاتتعلق اطلاقاً بالعقل ولابالمنطق ولابالمفاهيم التصورية تنجح نوعاً مافي مخالفة هذا المحظور»(ص٤٩٨) وميزة «العلم الروحاني هي أنه فائق الوصف» «لذلك فإن كلمة «الله» تدعني غير راض، تنزع إلى تغطية مفهوم» وأنا «أفضل عدم تقييده في هذا الاطار»(ص٤٩٩) وكان كانت قد استشعر بعبقريته الفذة «أن الحق، الكائن، يقع أبعد من هذه «الزمر» وأن وسائلنا العقلية لاتدركه»(ص٥٠٠).

«ويطيب لي أن أعود، مرة أخرى، إلى مفارقة الأمواج والمحيط: فالأمواج ليست سوى المحيط، ومع ذلك فهي تتميز عنه» وتبقى العملية هي عينها «جزيئات مغمورة في كتلة المحيط المشترك غير المحدود، تنضم فجأة بعضها إلى بعض بنشاط مشترك وفي صورة تتطور فتولد، وتتضخم، وتبلغ كما لها وتسقط ثانية، وتتلف، وتذوب وتعود الجزيئات إلى خزانها المشترك فلا تلبث أن تختلط بجزيئات أخرى وتحدث موجات أخرى».

ايكيدا: وفي رأيك أن الأبدية كالمحيط الواسع، هي تعاقب الحيوات»(ص٥٠٣) على كل حال ترى البوذية أن «الأنا» الصغير «الذي يحتوي على «الأنا الكبير» يخلد وراء الحياة الحاضرة»(ص٥٠٢-٥٠٣).

رينيه هويغ ! «أما أننا لانستطيع الوصول إلى نهاية الأشياء فليس سبباً مقبولاً لمنعنا من التقدم إلى أبعد مايمكن» (ص٥٠٥) وعلينا أن نسهم في حركة الكون (ص٥٠٦) وتلك مسؤوليتنا . . وهناك «مشكلة الجبرية والحرية» أن الطب يبين «أن الرجل الذي أدمن الكحول أو أصيب بمرض زهري سيفرض على أولاده عاهات سيتحملون عواقبها»(ص٥٠٧) «أليست العلاقة مقلقة على مستويات مختلفة وبوسائل تعبير مختلفة؟»(ص٥٠٨) و«وهل من علة وجود يحددها الانسان لنفسه أعظم من أن نساعد الكون على اكمال ذاته» (ص٥٠٩) هل أن نهايته تدق عن فهمنا؟ «ليس هناك مايثبط الهمم إذا كنا لانحمل عن ذواتنا فكرة عالية جداً، ولاشيء يُخشى أن يعيدنا إلى الفردية الأنانية . والعكس هو الصحيح»(ص٥١٠).

* * *